١٢

قد وقف هذه الكتاب المستطاب

لله بعون الملك الوهاب الحاج

بلاول یوده صومعه قرق اغا ح

فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه

على الذين يبدلونه

سنة ١٢٤٧

٩٢

المستوجب اي المستحق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الحمد لله المسائله اي المستوجب في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس المستاهل المستوجب لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة لا المستاهل لان الحمد اه فان قلت اسماء الله توقيفية ولم يرد المستاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى بما وملتها في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الاخر اذ قد ورد في الحديث اهل النعم النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة جوز اطلاقه باللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر

قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعى وهو اسم وضع موضع المصدر تقول صليت صلوة تصلية والصلوة دعاء والاولى وقوله والسيد من ساد قومه يسود سيادة ... فعيل جمع على سادة كسراة وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا على سايد كقايد وقادة على سيائد بالهمزة

على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح
قوله وآله قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل
آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت
عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم
من آل محمد قال عم كل مومن تقي كذا في الشفاء قوله
وصحبه والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب
يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن و يارى كردن
والمراد بهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم متبعين
وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمين راوا النبي صلى الله عليه وسلم
فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم او تعميم بعد التخصيص
قوله سبله والسبل جمع سبيل وهو الطريق يذكر و
يؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي وان يروا سبيل الغي
يتخذوه سبيلا والمراد به سنته وادابه واخلاقه قوله
فدونك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام توع
اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدام قوله والنبراس
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول
منصوب المحل على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء
قوله وايها الساري من السراية بمعنى شب رفتن
بحذف حرف النداء وقع معترضا
شبه طالب اسرار العقايد النسفية بدون هذا الكتاب
بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده

وبه الكتاب بالمصباح في كونه اله الاهتداء ثم استعمل
لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة
تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة قوله كتاب خبر مبتداء
محذوف اي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه
نبراسا قوله والمكامن جمع مكمن مخ لكمن كمونا اذا
اختفى ووصفه بالمخفية للمبالغة اي المواضع المخفية
غاية الخفاء قوله والآوان الحين والجمع اونة كزمان
وازمنة قوله السكينة قوله والجادة بالجيم وتشديد
الدال معظم الطريق قوله والتعمية مخ عميت معنى البيت
پوشيده كردن ومعنى معمى من الشعر واصله عمي
الامر اذا التبس قوله والالغاز من لغز في كلامه
اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز قوله وحمت
على صيغة الغائب من حام الطاير وغيره حول
الشيء يحوم حوما وحومانا اي دار وما مصدرية
قوله ورمت من رام يروم طلب عطف عليه واراد
بالسمين المسائل الحالية بالدلائل وبالسمن الحالية
عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح المطالع
وراء الحروف المنقطعة وغير المنقطعة تذكر الخاص
وارادة العام والمعنى حين ما رمت تصحيح الفاظ
حرفا حرفا عن السقم اللفظي والمعنوي قوله وفي
الحقيقة اشارة الى ان في خزانته نفائس اخر هذا

هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض
النسخ التحفة وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يليق
في الخزانة ولو سلم فالواجب التحفة بزيادة
الباء في الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر
العلى الرفعة والشرف ان ضممت قصرت وان
فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة
اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات
والارض الصاحب الوزير لانه يصاحب
السلطان الدستور بضم الدال فارسي معرب
وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس على
ما يرى واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك
وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطي بمعني
نوردیدن من حدضرب الفج بفتح الفاء وتشديد
الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق البعيد
وهو قعر البئر والفج الوادي وفي اختيار الفج اشارة
الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق لتحصيله
من الاستقبال ينشو انشد ان الامال جمع امل وهو الرجاء
عبر عن ذي الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم
على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه نفس
الامال السحيق البعيد وباهت من المباهات
وهي المفاخرة والتيجان جمع تاج والهامة الراس

وبجمع هام والمحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار
وبرد او شبه التيجان والحلل بالاشخاص ذوى مفاخرة
بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية و
اثبت لها المباهات تخييلا والمقصود الوزارة
والامارة قد استقرت في معوة وهلكت بذاته ولعل
وجه جمع التيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه
الوزارة والامارة وولى فعيل من الولاية من
حسب في تاج الولاية والى السلاطين والنعت والى
وفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها والولاية دون
السلاطين والنعت والى كسر الواو وهو الوجه ويجوز
فتحها فعلى هذا فالصواب والى ذكر في شرح اسماء
الحسنى الوالى النصير وقيل هو المتولى للامر والقائم به
الايادى جمع الايدى وهو جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم
عطف تفسير له شبه تربيته للعلماء وترويجه
للعلوم وحفظها عن الضياعة بهيئة من اخذ
يد اخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله
اخذ ايدى العلماء والعلوم الاستعارة تمثيلية
الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدود العلم الصغير
ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة
الى احيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم
جمع رسم وهى العلامة عطف تفسير للالوية و

ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائز بالحاء المهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من يحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة
والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر اي يذكر
ويأثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها
المأثرة فهو تكرير الاول في لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم
الحسبية وبالثاني النسبية يقال مجزية افخره فخرا اذا كنت اكرم ابا واما الاول
والاخر بدل عن الرياسة واللام عوض عن الضمير حاوز اول الرياسة
وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الجيم
وهو المذهب والمسالك النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدرهم اذا
اخرجت منه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة
ارتقى والوفاد المستقل من حد الضرب الطوق بفتح الطاء وسكون
الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد
الامكان والدلالة رأه بمودن والصيت النداء الجميل الذي ينتشر
في الناس واصله من الواو قلبت ياء لانكسار ما قبلها لانهم بنوه
على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين النداء المعلوم
وصيت جلاله فاعل بدل والوهم مفعوله وما في ما خيل نافية وخيل
والخيله بينا اشتق وطيف الخيال مجيئ بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتي كه بخواب بيند الساقي
فاعل من السمو وهو العلو الناظور مبالغة من المنظور والديوان
صاحب الدفتر المذكور واصل ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته
وقربت بعضها الى بعض يعني ان الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين

لما يامره وقد يقال هو مبالغة من الناظر بمعنى الحافظ والديوان بمعنى
الدفتر كذا في حواشي المطالع آصف علم وزير سليمان وعلم نبينا صلى الله عليه وسلم
استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور به من كونه وزيرا
عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا
بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى
كونه محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله
ويجوز العكس مع الباء ليست بزائدة كما في قوله عليه السلام كفى
بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون
الجار والمجرور حال من المبتداء المحذوف اعني هو او للسببية وفي الاوج
حال من كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتداء المحذوف
اي هو ملتبس بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في
الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين وبالراء المهملة من زخر الوادي
اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله
في كل علم متعلق بتبحر يقال تبحر في العلم اي تعمق فيه وتوسع في فن
متعلق لجياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي له من الحكم بكل العالم
سحبان اسم رجل من بني اسرائيل كان لسانه بليغا يضرب به المثل
في البيان عي على وزن فعل من العي بمعنى العي خلاف البيان
وقد عي في منطقه وعي عيا فهو عي على وزن فعيل وعي وعيي
وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة ابن زائدة
الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول
من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال الاحسان والتدبير في الامر ان

ان ينظر الى ان يؤل اليه عاقبته والثاقب المضى ترك المفعول سيدل
قصدا الى التعميم لليس بمسك لفظ موكدة له واذا ترك العطف
فكانما الحافظة من ماله فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى
ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه والتزاحم
انبوهى كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع
من الخدين ومترقع اسم فاعل من ترقع اى لبس الرقع وفى جعل
اشتغاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى جميع افعاله جميلة فشا من
الفشو يراكنده شد من حد نصر ترك المتعلق للتعميم الغرة بياض
فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شىء اكرمه فعلى الاول
استعارة بالكناية وتخييلية وفى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه
باحتياج العجز اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية من شعيب
عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهى الحاجة واضافة سد اليه من
قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح للتشبيه والامة بجماعة وضمير فيه
راجع الى الماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد
عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقيقة والسماكان
كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح
واضافته الى القبول كلجين الماء وكذلك كوكب الامل ولا يخفى على هذا
ذكر السعادة والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعر
والله ولى الاعانة وكفى به وليا جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة
به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهمه ملبوع من البجاحة فى
حصول الامر الى قبول الممدوح كتابه بسم الله الرحمن الرحيم قوله النحرير

منه نحو

في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء
علما وعملا وقد يقال نحرت الكتاب كذا علما اي علمته حق العلم كذا
ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال من انه لفظ يوناني فغير
ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور كانه ماخوذ باعتبار اصل
اصل اللغة من النحر وهو في اللغة قتل الذابح الذبيح من الحلق والمبالغة
الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا
المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه
لان الماخوذ منه ليس الا كمال العلم ولعل المراد به ادلة العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عامله الله تعالى اي
جازاه على عمله متلبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني صيغة
المفاعلة للتعدية والمبالغة والخطير ما له قدر كذا في الصحاح **قوله** بعد ما تيمن
بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق
الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا او متبركا وما قيل ان متعلق
الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول
لابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء
كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك
في تصنيف الكتاب كله بسم الله الى اخره لا اوله **قوله** في تعقيب التسمية اه
اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء وهو المعقب فان قلت هذه
العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد
مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة

المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون
لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشـ
بعد التسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن ذا على ما قال الفاضل الهروي
في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالحمد لله انه افتتح
بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئا آخر اه ولا يخفى ان الاجماع
لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولم يذكر بعدها امر آخر بل على
انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشـ في التلويح وانه ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد
قوله بعد التيمن لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن
في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد
حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية ونحو وما بعدها الى آخر السورة
مقول على ألسنة العباد فعلى هذا متحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالحمد في كلام
المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل
واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب كتاب المجيد ومما ينعقد
عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء بالتسمية
والثاني بآخر الحمد والثالث الجمع بينهما وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني
اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكر ظهر
ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرق للاجماع لانه انما
انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض
شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد كتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر

الامام النووي في اول شرح مسلم انما بداء بالحمد لحديث هريرة كل امر ذي بال
لم يبدا فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية اجذم وفي رواية بسم الله
الرحمن الرحيم ثم ذكر بان كتابه الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه
عليه الصلاة والسلام صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا ذهب
الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل
والرسائل ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل
في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو لم يكن عبارة الحديث
بحمد الله واما اذا كان بحمد الله على ما سمعت من الاساتذين فلا يتم الامتثال
الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ بخصوصه بل ما
يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدا بالحمد لله وغيره مبتداء بالحمد لله وممتثلا
مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه
الجمع ان يحمل كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المامور به في الحديثين
هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد
بقوله ان المامور به مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك
ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط
عدم التعقيب وهو باللسان ممتنع ولذا قيل الامر بالابتداء بهما يستلزم
الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب قوله
وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان المبتداء والابتداء
معناهما التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء
على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول ولا يتصور الامتثال بالامرين
فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر قوله فدفع بحمل الابتداء على

على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المق
وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الحلبي من ان
المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو بعينه تخصيص بلا فائدة
ويبعد عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما يحمل الابتداء في احدهما
على الحقيقي وفي الاخر على الاضافي او العرفي **قوله** او يحمل احدهما على الحقيقي
والمراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون
بالنسبة الى البعض على قياس قصر المعنى الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون
الابتداء بالبسملة حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون
باول اجزاء البسملة لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض
اجزائها متصفا بالتقدم على بعض كما ان افصح القرآن بكونه في اعلى
مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض ما سواه ابلغ من
بعض **قوله** وكذا ان يجعل الباء للاستعانة يعني ان المراد بالابتداء في
كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله الرحمن الرحيم وبحمد الله ليس
صلة الابتداء بل هي للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبتدأ
ذلك الامر بالاستعانة بالتسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا يخفى انه يمكن
الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا
بالتسمية والتحميد بامور اخر لكن يلزم ان يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءا
من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في شيء بجزئه اذ لا يكون الشيء آلة ويمكن
ان يلتزم ذلك ومن ادعى بجزء منه فعليه البيان ويلزم ترك التأدب
بجعله آلة لكن قال السيد الشريف في حواشي الكشاف ان كون اسم الله تعالى آلة

ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة
بانه يدل على ان الفعل بدون بسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية
من الحمل على التلبس قيل فيه نظر الان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر يناقض
الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهناك
كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية دون
الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نسلم ان الابتداء شيء باستعانة
التسمية يوجد في ان التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر
الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال بالتحميد اذ الاستعانة بهما الاستعانة
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق في اول الشروع فيه الى اخره ولو كان
الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي يشرع فيه
متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع
في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه
ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات
الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي
المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كونه
المتبرك بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين
الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين
للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي
بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وبحمده يكون اجذم واقطع اي لو بدئ
ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء
بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة دفع لاعتراض مقدر

مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء لا يتصور الا بذهما وذكر
هاتين معا مع فلو ابتداء ذكر التسمية والتلبس بها لا يلون متلبسا بالتحميد ولو
عكس لا يلون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة
والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان ذلك
الشيء جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر
بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزء من الكتاب
ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيلون ان ابتداء
ان يلتبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظ لان الابتداء بعينه ان التلبس
بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء الحمد لكونه جزء منه واما التسمية
فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله يلون ان الابتداء
ان التلبس بها ان ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد
عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد
فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
جميعا في ان واحد قال المحشي المدقق وفيه ان لون الملابسة التي هي معنى
الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظ ان المقصود دفع التحديتين
على تقدير الملابسة بالمبتدئ والمبتداء بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول
ذكر الشارح المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا
معاني الباء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها
نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه متصف
بزيد والاخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت
تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا

في الباء

فاذ دخلت الباء الصلح امسكا كل اياه بمباشرة منك بخلاف امسكت
بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى
فعلم من هذا ان باء الملابسة يستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت
بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بدخول كما امسكت بزيد فاندفع البحث
الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان باء الملابسة يستدعي
صدور الفعل من فاعل الفعل الذي هي جزءه او تعلق بمفعوله
حال تعلقه بمجرورها ومن اليمن المكشوف ان ذلك ينافي ومن وقوع الابتداء
بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من الابتداء غير مناف كما علمت في امسكت
بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما
ذكره بقوله مع ان الظاهر آه فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدي
لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدي ملابسة بالابتداء والابتداء
ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان
يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة التبرك بهما كما هو المقصود
فلا حاجة الى جعله اجزاء ثم اعلم ان وجه الملابسة يجري فيما كان المبتدي
بما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل
ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة
اعني ان التلبس باسم الله في التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية
التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا يفوت التعقيب المجمع عليه مع ان
استلزام الجزئية للفوت المذكورة محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا
التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزء والخروج قال المحشي المدقق
معنى لكون الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد

قد وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء الاتصال به انتهى ولا يخفى
ان قوله يتم وقوع الابتداء بالشيء ياتي من هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال
قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة
بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما اذ زمان الابتداء زمان
التلبس بهما لا ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملاصق
لان الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي
فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه ان
زمان التلبس بهما على ما لا يخفى لكن قوله يتم يابى عن هذا التوجيه ايضا
قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته
اله لايصال معنى التوحيد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان
للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق ماخوذ من صلة الشيء
اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا احتياج الى التكلف الذي يحتاج
اليه حين الملابسة لان معنى التوحيد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال
بدخولها يقال توحد برايه اي استقل وتفرد فمعنى المتوحد بجلال الذات
المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير
ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه
خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول
الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما
ههنا **قوله** او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة
بجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة
كما نقل فعلى هذا او يرد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب

وذات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل
هذا الرد انما يتم لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية التشخصية القائمة بذاتها
فلا اقول لا معنى لو كان صفة تعالى بالتوحد فيه لان كل احد مستو منفرد
بذاته التشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وتم الرد قوله ويحتمل ان
يكون للملابسة اي يكون ملابسة فاعل الفعل بدخول الباء حال قيامه به لا بمعنى الايصال
معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد بجلال
الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا
لك ان معنى الصلة لايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله
به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين
واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه يعني ههنا بحث وهو ان الباء لما
جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل
فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونه صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون
للملابسة لان الباء لها معان مذكور في علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق وهو الملابسة او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة
من قبيل الالصاق حتى لم يجعلوا معنى مغايرا للالصاق قوله ثم اي حين
ان كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام بليغ
وصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم
تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة
ان كان هو اللزوم والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو
اللزوم مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار
المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه

فيه بخلاف الوحدة **قوله** واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل
على تقدير الملك للتكلف كما في قولهم يتورع فلان اي اختاره على
كلفة ومشقة لا على طبع وهو محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه
اعني الكمال كما ان الفعل الذي يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي اختيار
المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد
فانه لا يشعر به نقل عنه المعنى الاول من نوع التكلف ولذا لم يعده ارباب
اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست
في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التكلف
التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف **ولعل**
وجه التوجيه ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة
الفاعل من حال الى حال فاستعمال صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا
وهو الاعلى في الاستعمال على ما ذكره شيخ الرضي في شرح الشافية ولذا
قدم المحشي هذا التوجيه لكن ههنا معها خصوصية كونه بدون صنع
وهذا ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلا اصح
المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان يكون المعنى
الاول من نوع التكلف محل بحث **قوله** بمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون البناء للملك و
صيغة التوحد للصيرورة اعني ان يكون المتوحد ان المتصف بالوحدة
التي منشأها الذات مع ملاحظة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف
محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات
والصفات بلا مداخلة الغير مع ملاحظة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير

حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة
عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير كونه على الكون
فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة
الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا
نهاية تقرير كلام المحشي موافقا بعبارته وحواشيه قال الفاضل
الجلبي في توجيهه ان معنى قوله فح اي حين اذ التقرير انه يجوز ان يكون الباء
صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع
نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال
حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية وجب التجوز عنها بان
يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون
الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظ
واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناها اللغوي الحقيقي
اي التلون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق
التلون فلان الصيرورة لم تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة
التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير
ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال
وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة
مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف
محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه
على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله

قوله فح يا بي عنه اباه ولا يخفى على ذي الفطانة ان المناسب ان يقول
وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثانيا فلان قوله بدون صنع
مع تقويته بقوله لقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير
مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف
بل محل على ذلك التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر
في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع
الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بدون صنع مع تاييده ادل
دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمول في شانه تعالى على الصيرورة بدون
صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة
الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه
تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية
اشارة الى معنى التوحد على ان يكون صلة يكون على ما سبق من قوله فمعنى المتوحد
بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات بجليلة مستدركا
على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف
بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على اللون المطلق فهو وان
جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على اللون المطلق
ليس باعتبار التجوز بل تجريد عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة و
ليست شعري ما وجه اولية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد
المعنى على تقدير الحمل على اللون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل
فيه بل منشاؤها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي
التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل لمحل

على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاهرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل قوله الاولى لكون الضمير اه اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون الى الله او الى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كونه الى الله يفيد ان آية نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجميع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة لم نبينا مؤيدا بالساطع من جميع الحجج او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى الاول من احتمالي الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا عليه الصلاة والسلام ولم يقل آيات نبينا عليه الصلاة والسلام وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى موصوفها ليفيد التمدح بان نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن تلك التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء على نبينا عليهم الصلاة والسلام اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فلم يساويهم معه وفضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الحجج لمحمد عليه الصلاة والسلام قوله فساطع البرهان من

من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون
المعجزات الدالة افادت ان اية نبينا عليه السلام اعظم من ايات سائر
عليهم الصلاة والسلام وانما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان
سائر الانبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام لم يؤيدوا بامثال
هذه البراهين والسطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع
من بين الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشيء مرتفع
من بين سائر الاشياء اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه قطعا
لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في قوله ليفيدان
اية نبينا عليه الصلاة والسلام اعظم من ايات سائر الانبياء عليه
وعليهم الصلاة والسلام بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالنسبة
اليها حجج كل واحد واحد من الانبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام
بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فردا وجميع حجج
الانبياء فردا اخر وهكذا فكانه قال ساطع جميع حجج الله التي اكرم بها
الانبياء ع م وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد اعظمية اية
نبينا عليه الصلاة والسلام على ايات سائر الانبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام
على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقا ولا
كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع
حجج الله تع وان كان بعضها حجة في نفسه وح لا يفيد سطوع جميع
حجج بل بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على
قوله فساطع حجج من قبيل ثياب من قوله فالمعنى بالحجج الساطعة فيدل
بج

على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع الحجج حجة واحدة
وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان مراده كل واحد
من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما عدم
افادته سطوع جميع حجج نبينا عليه الصلوة والسلام فلا يضر لان المقصود
التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام
وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج نفسه
بخلاف حجج سائر الانبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام ويدل على ذلك قوله ليفيد
ان ايراده بافراد لفظ الاية وما نقل من الاية المحشية على قوله فاطلع حججه
انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء عليه و
عليهم الصلوة والسلام على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما او على تقديرها
الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم
بانها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون
حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه وبحسبه الاحكام المذكورة
فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف وتبعه
جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقديرا اما منه وط يكون ما بعد الفاء
امرا او نهيا وما قبلها منصوبا كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال
اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى و
اذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير
اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب اما في الاقتضاب او
فصل الخطاب على ما هو المشهور فكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما

ولك ان تجعل الظرف هنا قائما مقام الـ الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم

بانها مقدرة ومراده وهي كلمة

بالتقدير بلفظه

واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة
لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لان الاخبار
بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما عطف القصة وبجامع
ان السابق تمهيد للتأليف وهذا البيان تسبيبه والظرف معمول
اقول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال
واما بعد فان خلاصة الاصل ذكر بعض المحققين انه اذا قصد
باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز ان يجمع
بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من
هذا القبيل يؤيده خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب
كما في ما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان
ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة
على جزئيات موضوعها **قوله** لان العقايد الخ حاصله ان العقايد
سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر
واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان يوخذ جميع
العقايد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا كانت كمسايل
الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا فضيلة الاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل
بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنه واذا كانت من حيث
الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة فلا يكون الكتاب والسنة اساسها ولهذا قال
ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسايل الكلامية من كون الواجب
موجودا قادرا او عالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لهم اذ لو لم يثبت

كان كل من نسخ

كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة
الذين هما اساسان للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان
العقايد مبنى من الكلام ولكن الكلام اساس اساسها يقتضى ان يكون اساس
نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية منه وثانيا ان
الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس
علم الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس
العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا نحن
المذكور ثم وان سلم والعقايد يجب اعتقادها تتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد يجب فانها وثانيا المبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات
وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس
الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد
فلا يكون من حيث اساسه اساسا لا اساسها فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال
للتوجيه المذكور اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقايد
على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية
فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية
فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم
اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم
الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسه كذلك
يلزم اساسية الكلام لنفسه في ذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساسه فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره
ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقايد لانه

اعتقادها يجب

لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقايد واساس الاساس والكتاب
اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة
كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح **واجاب** عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد
من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف
على مبادي تلك وعلى مباحث النظر ايض فالمراد بالمسائل الكلامية هي
تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اسناد الشيء لنفسه لكن لما كان في
منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف
بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه على ما يجيء واما على
مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها
ونفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظرية يستلزم ان
يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقايد لان مباحث
النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا **قال**
ولو سلم اه لو سلم الحصر المذكور **فنقول** الفرق بالاعتبار متحقق لان
العقائد من حيث الاعتقاد تتوقف على الكتاب والكتاب تتوقف عليها من حيث
ذاتها فاللازم توقف العقايد من حيث الاعتقاد على نفسها لا من حيث
الذات ولا استحالة فيه **قال الفاضل** المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى **اقول** توجيه المنع بهذا الطريق بعيد الموجه
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس
العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة تا يدل على انه خارج عن طوق

مبادیها ومباحث
ح

البشر واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم ويجيء
تفصيل هذا واجيب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني
قوله الكلام اساس العقائد لسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا
بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بواسطة وبمنع المقدمة
الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام لسند ان اساس الفن
ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان المنطق اساس الكلام
بل العلوم العربية تتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف
بعض مسائله على بعض اخر ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب
هو نفس العقائد والكتاب اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون
الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية
هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب كونه اساس
الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل قوله ففي هذه القرينة ترقي في المدح
تفريع على كلمة يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترقي
في مدح الكلام لشرفه لمبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة
للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى للاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها
اولا وبالذات لاستنباطها منهما ولكن الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما عليه

وكونهما اساسا نسخه

بخلاف الثانية فانها غير شاملة لهما للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما
اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم
التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات
غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة
الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد

بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف
فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما
على الاخبار فيكون الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي
وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين **قوله** ويمكن ان يقال اه
يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية
المذكورة في بيان العقايد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة
بناء على ان يستلزمها لتلك العقايد وصحتها فسادها يعرف بالكلام
لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس
العقايد **قال** بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث
جعلوا مباحث النظر جزء منه لا كلام القدماء مع ان المخصص فيه وانه
يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا المبين في مباحث
النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها واعلا العلوم ما يبين فيها انفسها ولا
يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في حواشي
العضدية فتامل انتهى **قوله** بناء على مباحث النظر اه اولى ان يقال بناء على
ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه
ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وتزييفه ان يكون هو
الاظهر اذ المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقايد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك
القواعد لانها يبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح
وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب **قوله** اي علم يعرف فيه
تلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء

وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات وكلامهم في
علم التوحيد والصفات وفيه ان المعتزلة لا ينفون الصفات بمعنى
عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات
بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم
انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات
بانها ليست زائدة على ذات **قوله** فنسبة الوسم اه حيث قالوا الموسوم
بالكلام **قيل** هذا ناظر الى التوجيه معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام اشهر اسماء الكلام وعندي
انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع الاعتراض ينشاء منه وهو انه اذا كان
علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب
ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم
يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم آه
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به
فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة بمنزلة عطف البيان كما يقال
جاء ابو حفص الموسوم بعمر **قوله** من فوائد اه اشار الى ان فيه فوائد كثيرة
قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات
والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اي ذلّه واطاع
له ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اي كتبته
فمع اضافة النجم الى الملة والدين اشعار الى انه مقتدى اهل العلم والعمل
لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تاخير الدين
عن الملة اشارة الى شرف العلم من العمل **قوله** والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه

شيء من المعنى اللغوي نسخه

عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف التشريعة من حيث انها تلي مثله والحال ان الملائمة المضاعف والاملاء من النقص قوله سميت يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة بها الا ان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام في اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا كما يقال بيت الله المسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبداء واليه السلامة اي في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقايص قوله وجه التخصيص يعني ان كان السلام من اسماء الله تعالى وجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم اخر لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة ففي كل منها معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء الشيء عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بحالة الشيء فاتيت الكشيح تخيلا وشيء بالطي والمال واحد قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوع عن على حدة وعقب بتابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم العون جملة انشائية لان افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني وهو حسبي اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطف على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما م

واما على تقدير تاويله بحيث قلنا وان حصل المناسبة منهما بان كلا منهما جملة فعليه
لكن الاولى خبريه والثاني انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه يعني
ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء
والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر
وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينتقل الكلام ح الى العطف على قوله والهادي
وان جعل ذلك لانشاء المدح فينتقل الكلام الى عطفه على قوله فيما ولت
وان جعل ذلك انشاء للشرحة بعيد جدا قوله جملة والله الهادي ليست معطوفا
على جملة فيما ولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو اعتراضية
كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد
واعطني العصمة والسداد وعدل الشارح الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام
والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف على القصة معنى عطف
القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف
انه يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما
كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية
فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد
بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على
حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه
الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن
وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد
والازهاق وبشر بالعفو والاطلاق وان رده السيد لكن نقي

بقي ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص
ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحب بعطف القصة على القصة
بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
جواب المحشي رحمه الله قيل نعم لو كان قصد الشارح ردا في هذا العطف مطلقا
لتم مطلقا لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وقد وقع
في القران لهم ما وراءهم وبئس المصير **قوله** ورده بعض الفضلاء اي رد
سيد المحققين الشريف في هذا العطف في حاشية على شرح التلخيص بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدا في المعطوف اما مقدما
ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على
نحو زيد نعم الوكيل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص معلوم
عليه واما موخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص الموخر مبتدا على مذهب
من يجعله مبتدا وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على
مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول
اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء **ولا يخفى عليك** انه بعد
تقدير المبتدا لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة
ايضا انشائية كما ان التي غيرها فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق
بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير
محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة
نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل مع اعتراض الشارح انما هو
في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح والعام
الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه

مقول في حق نعم الوكيل **قوله** وايضا يجوز الخ يعني ثم قال بعض الفضلاء
في رد انه بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبنا باعتبار تضمنه معنى يحسبني
لانه وان كان اخبارا لكن لم محل من الاعراب لانه خبر المبتدأ ويجوز
عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب **فان قلت**
الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار
محل من الاعراب فما الوجه في جوازه **قلت** الوجه ان الجملة التي لها محل
من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات ولا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل
في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجملة بعضها
على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لها
محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم
الوكيل على حسبنا باعتبار تاويل يحسبني لان جملة نعم الوكيل لها محل من الاعراب
صرح به سيد السند في حاشية المطول ايضا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم
الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل اي جيد فح لا اشكال في عطفه على
حسبي **قوله** ويدل عليه قطعا اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب جائز **قوله تعالى** قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا
قوله لان هذه الواو الخ دفع لتوهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملة
مفعول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما
له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام المحكي

بدون ملاحظة المعطوف

وقال العلا

اي الحاكي اي قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه
لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب
الا بتاويل بعيد وهو ان يقال بتقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا القرينة الدالة عليه مع انه
لا مناسبة [illegible] بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس
هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواب المذكور فيما اذا كان
بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب تكون
بمنزلة المفرد الواقعة في موقعه وهو مشترك في جميع الموارد وليس مختصا
بما بعد القول على ما يشهد به صحة قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة
وما اجهله انشاء التي عطفت على ابوه عالم وهو خبره قوله ويرد عليه الخ
اي على ما قال البعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور
قطعا اذ يجوز ان يكون الواو من القول المحكي فيكون مدخول الواو معطوفا
على ما قبله بتقدير المبتداء اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر
والله مبتداء ولان حسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداء
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتداء على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره
في المعطوف عليه ويحسن حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما
رعاية لقرب المرجع وبما ذكرنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان تقدير المبتداء
مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتداء في قوله وهو
حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتداء في المعطوف عليه مقدما على
الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتداء مقدما على الخبر لان

التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن ثم داعيا الى تقديره مقدما كان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما وهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتداء وهذا القدر كاف لنفي قطعية الدلالة **قوله** او عطف اه يعني يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتداء فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم لكن الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه من عطف الجملة الفعلية الخبرية نعم عند ان تقدير المبتداء ويبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية **واعلم** ان ما اورده المحشي انما يرده لو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة يقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقف بجريانها في حسبي ونعم الوكيل **قوله** للحكم معان ثلثة يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح **واعلم** انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين

بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب او انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا كنسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لا نحو المقصود اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو شك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى اخر تعلق امر الى اخر وفهم انه ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صح كلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيهما ثم انه ذكر السيد الشريف مع انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق والكذب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع او اللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان الحكم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا

المتصور يسمى

بل ادراک نفسها علی وجه الاذعان کذلک لیس بشیء کما لا یخفی علی انک قد عرفت انه
لیس للنسبة سوی الوقوع واللاوقوع وهی النسبة التامة الخبریة واما النسبة التقییدیة
المغایرة لها فلا یثبت لها والا لزم ازدیاد اجزاء القضیة وتصورات التصدیق
علی اربعة وقد یطلق علی خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء
والتخییر وهذا مصطلح الاصولیین مع الاشاعرة والخطاب فی اللغة توجیه الکلام
نحو الغیر وباضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواه والمراد بهنا اما الکلام
النفسی لان اللفظ لیس بحکم بل هو دال علیه کما صرح به السید الشریف قدس سره فی حواشی
العضدیة سواء فسر الخطاب بما یقع به التخاطب ای من شانه فیکون خطابا فی
الازل کما ذهب الیه الشیخ ابو الحسن الاشعری من قدم الحکم والخطاب بناء علی ازلیة
تعلقات الکلام وتنوعه فی الازل امرا ونهیا او غیرهما او فسر بالکلام الذی
قصد منه افهام من هو متهیئ لفهمه فیکون خطابا فیما لا یزال کما ذهب الیه ابن القطان
من ان الحکم والخطاب حادثان بناء علی حدوث تعلقات الکلام وعدم تنوعه
فی الازل وهذا معنی ما قال ان الحکم والخطاب حادثان بل جمیع اقسام الکلام
مع قدمه او ما خوطب به ای ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب علیه کوجوب
الصلوة وح یکون المراد بالحکم ما حکم به ومعنی تعلقه بافعال المکلفین تعلقه
ببعض من افعالهم لا بجمیع افعالهم کما یوهم اضافة الجمع المستغرق والا لم یوجد
اصلا اذ لا خطاب یتعلق بجمیع الافعال بل یشمل خواص النبی صلی الله علیه وسلم لا یقال
اذا کان المراد بالخطاب الکلام النفسی ولا شک انه صفة واحدة فیتحقق خطاب
واحد متعلق بجمیع الافعال لانا نقول الکلام وان کان صفة واحدة لکنه
لیس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا یلزم خطابا واحدا
متعلقا بالجمیع وخرج بقوله المتعلق بافعال المکلفین الخطاب المتعلق بافعال ذاته
حوال
بدل

بالاشعری

حاشیة فی الهامش: [illegible]

ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء ما به الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب او طلب الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو
الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك
وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن
لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل او الترك
مع المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب عن المعدوم حال عدمه واما
طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر للرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود
وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب
والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظ
وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب
الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجب فوجب فالتمثيل
مبني على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب
واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحكم يكون
ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبارين
الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد يعني
ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المراد من الافعال
عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا
مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه
بما يتعلق بالافعال بل بالاعتبار ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان

الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته
من حيث انه يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد اذ العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل
يخصص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه
بالاعتقاد يسمى ويخصص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى
التخصيص لا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا
من معلومات والالم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولم يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام
لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الى غيرها خصت ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون ذلك الاحكام
بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان المتعلق في القرينة الاولى من
تعلق العلم بالمعلوم وكذا القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان
يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى
والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد ولا يلزم
حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بين الوجه سوى هذه في الكلام
في غاية القدرة وبهو مثل قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب ومعرفة
الله تعالى واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في نهاية السخاوة والاستدراك وقد
التنبيه لان اخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه تعالى
اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام
الاعرى

عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي
لفظ الشرعية تاكيد لانه تاكيد تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف
تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق
قوله فالمراد يعني اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد
اما المعنى الاول يعني النسبة التامة الخبرية ووجهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم
التوحيد والصفات على احد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديق
بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة منها بلا تكلف فعلى الاول
وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل
تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق
المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلثة
بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام اه فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى
لافادته معرفة التصديق **قوله** او الثاني يعني ان المراد اما
المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة لا بد ان يجعل العلمان في
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع اه والعلم المتعلق بالثانية اه
عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة
بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة
المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فيكون التعلق تعلق المعلوم
بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصح المعنى
الملكة الحاصلة من تلك الادراكات اه وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب

فالمراد ان المعنى الاول ... الكلام عبارة ... النسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعمل ... بجعل العلمان عبارة عن المسائل ... والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام ... المتعلقة بالاولى وهي ادراكات ... يسمى علم الشرايع والاحكام ... العلوم

اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات واناقلنا لابد من ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج
معنى التعلق الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متالفة منه يسمى علم الشرايع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد
او يقال العلمان عبارة عن التصديقات على مذهب الامام فيكون
معنى التصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية تسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى
التعلق ح اذ لا يحصل يحتاج الى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة وجعل التصديق على مذهب
الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض قوله وعلى كلا
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية
ما يوخذ من الشرع بان لا يخالف القطعية بالنسبة فهم الاخذ لا ما
يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج
اكثر مسائل الكلامية من التقسيم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك
لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح بالاعتداد اذ
كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما الهى للفلاسفة
بخلاف ما اذا كان مويدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل
للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق اي ان اريد به كون الشيء
منسوبا الى الاخر على اي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
ظاهر ح انه يعتبر المتعلقات متغايرين ويكون تعلق الحكم بكلا

وهو الكيفية وهي العرض الذاتي

بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه
وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه الغاية المقصودة
منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي
من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد
بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك
بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات
التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل كعلم التوحيد والصفات فان غاية
العلوم الغير الآلية حصولها انفسها كما حققه السيد قدس سره في حاشية
شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ يعني اذا اريد مطلق
التعلق فكما انه يتعلق بكيفية العمل يتعلق بالعمل ايضا لكونه معروضها
فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال بعامة الاحكام
لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة
اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد
وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان
يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة
وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه
العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا

لم يصح قوله يتعلق بها مسة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد
والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية و معتبر معها كما في قولهم
الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه
ان تعلقها من حيث انه يثبت لها الكيفية وانها من عوارض الاعمال لا من حيث
ذواتها ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اه وان اريد بالتعلق
التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم
نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق
التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه
بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فح قوله منها ما يتعلق بكيفية
العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا القضية وهو ان المراد بالاعتقاد
المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه
بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين
في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى
تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين
والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه
يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية
فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضاف الى العمل اشارة
الى نكتة وهي ان الموضوع الفقه العمل لان المبادر من تعلق الاسناد والتصد

والتصديق بكيفية العمل كونه مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبت له بناء على انهم اعتبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافة المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولاً على العمل في الحقيقة وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعها اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوع العلم اي ليس موضوع تلك المسئلة باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس العرق شيء منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه التسعة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعاً الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية اه قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلاً في الفقه وليس كذلك مع لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه يمكن جواب عن قولهم له لانهم عدوا ان ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة او المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه ايضاً قوله وبالجملة اه فمن كل مسئلة ليس موضوعها راجعاً الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه المسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف

على معمولي عاملين في مذهب من يجوز مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فليتأمل قوله بالثابتة اه وقع في المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتداء محذوف اي والعلم بالثابتة على التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل العامل اي اسمي العلم بالثابتة على التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد عليه بطريق المبتداية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه وحجيته عرض ذاتي ثبت له في الاصول نعم هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث انه استنباط الاحكام قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليست في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله تعالى وذوات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست تلك الشهرة بحثا من مباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان

اي الصفة المطلقة الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا اوا بلفظ التوحيد ولم يلحقوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات ثم مباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة **قوله** ولهذا اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية لم يعدوا مباحث اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال اي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتا الى صفة الفعل كذا نقل عنه **قوله** على ان الامامة اه علاوة عن قول فلان الصفة المطلقة اي على انا سلمنا ان الصفة يشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من مسائل الفقه المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى واحوال الامامة من مقاصد علم الكلام **قال** الشيخ في اخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فينبغي ان يكون مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات ان الصفة المطلقة الذاتية الوجودية

على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة
متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت في مقاصده وعلى جعلها من المقاصد
لم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها في مقاصده لدفع
خرافات اهل الهوى والطالبين لنقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائلها
في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع
في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفاية اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من
غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من احكام
العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة كما من الروافض والخوارج خذلهم الله
ومالت كلهم الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع
بانه ليس عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين
الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث في احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج
مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد
فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين

وبين كونها من الفقهية لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من
كلمة انما وقوله لا عند الشيعة مناقشة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية
لا غير عندهم لكنها جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله بعض
الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف
بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة
بالاعتقاد قوله لا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا
لم يكن ابو حنيفة رحمه الله على علم التابعين كما يشعر به عبارة العتاوى
السراجية الامام الاعظم صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اهملوا الا انهم
الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان
كان في التدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه
كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم وضعوها ولكن لم يدونها لان
الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع و
الاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد و
اعلم لقلة الوقايع وتمكنهم قوله للاهتمام لغير الاختصاص مثل
العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا
فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه
ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك لذا كذا نقل عنه
مثل ادله توهم كونه دعوى بالدليل قوله لا لما يتوهم اشارة الى ان
الاختصاص اضافي بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس للعلم التدوين
وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمه الله
من تبعهم على ما قاله في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابع
من تابعه كالزهري والانصاري عن مالك قوله فان قلت الفقه فسر معرفة
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال

ابو حنيفة رحمة الله عليه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعرفة
ههنا هو المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل و
قد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور لعلم الفقه بمعنى التصديق
في المسائل والمعرف ههنا اي في عبارة ابي حنيفة هو علم الفقه بمعنى نفس
المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة المفيدة للعلم
بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم
المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له معرفة احكام
تلك المسائل عن ادلتها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول
يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو
ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه كذا فهو صادق حصل العلم
بحكم ذلك الخبر على الاستدلال فيما نقل عنه في ارادة بالاحكام المعنى الاول اي المعلوم
الثلث انتهى يعني النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فقط او هو عبارة
عن التصديق وقد عرفت انتفائه بهذا المعنى نفس المعرفة واما عدم ارادة
خطاب الله المتعلق بافعال المكلف بالاقتضاء والتخيير فلا استدراك في
قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد منه قيد الشرعية ليخرج معرفة
الاحكام العملية الغير الشرعية من ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة الادلة السمعية قوله ولك ان تقول اي ذلك ان تقول في الجواب
عن السؤال المذكور والمراد بما في قوله ما يفيده العلم الجزئية بالاحكام الكلية
مثل الصلاة واجبة والصوم واجب انه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة
اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة
للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحة ومطابقته لما هو المشهور فال

قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحاً في نفسه لكن لا يناسب بعده من قوله معرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى اقول سيلقى تلك ما يدفع في بيان ذلك القول فلا نذكره قيل فيه اشكال وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها يلزم ان جزئيات تلك الاحكام ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله من ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة احكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذة عن ادلتها التفصيلية فيهما فلا اشكال فيه وفيه ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن فائده في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد للنفس من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته الملاحظة ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد للنفس من حيث انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به وتحصله افادة قيامه خروجه عن القوة الى الفعل مع الالتباس قال المحشي المدقق فذات التصديق من غير اعتبار حصولها في النفوس النهائية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس النهائية لا تكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري لا يليق بمقام التعريف نقل عنه الاحسن ان يقال ان المقصود هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد

هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات
ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما نحن فيه التوجيه
الثاني **قوله** واما جعل المعرف اي اما جعل المعرف في قوله ما يفيد معرفة
الاحكام ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم
كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق
على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون
التعريف للملكة ارجح مما يأباه قوله تدوين العلم وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف
العلم فان تدوين المعلوم يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب
الثاني والثالث فبلا[م] السياق فان تدوين المعلوم يعد تدوينا
للعلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه
الذوق السليم انتهى ولهذا قال في شرح التلخيص في قوله وينحصر في ثمانية ابواب
ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد
انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارسة
علومها الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد
على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم
ههنا المعلومات **قوله** لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد اه
فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم
باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على
ان الفقيه هو المجتهد **قال** في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه
انه ان كان المراد بالا[حـ]كام البعض لم يطرد لدخول المقلد
اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية كذلك استدلالا لانا لا نريد
به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك اي

قال ای العلم ببعض الاحکام عن الادلة التفصیلیة مع انه لیس بفقیه اجماعا
سید المحققین فی حاشیته فان الفقیه عندهم هو المجتهد فلا یکون علمه فقها
انتهی فاندفع ما قال الفاضل المحشی وفیه نظر لان الفقه فی اول الاجوبة
هو المسائل المدللة المفیدة لمعرفة الاحکام عن ادلتها التفصیلیة واما المقلد
فهو الذی حصل له معرفة المفادة بلا دلیل فلا یلزم فقاهة المقلد علی ان من
طالع المسائل المدللة ووقف علی ادلتها التفصیلیة لا یکون مقلدا
بل یکون مجتهدا فی تحصیل المعرفة بتلک المسائل وتوجه الدفع ط فان
قیل هذا الایراد کما یرد علی الجواب الاول یرد علی الجواب الثانی والثالث
ایضا فان المقلد اذا کان له علم بالاحکام الکلیة المفیدة لمعرفة الاحکام
الجزئیة عن ادلتها علی تقدیر الجواب الثانی او لمعرفة نفس تلک الاحکام
الکلیة عن ادلتها علی تقدیر الجواب الثالث فیلزم ان یکون فقیها
مع انه لیس بفقیه اجماعا لان [illegible] الفقیه مختص بالمجتهد عندهم
قلت یندفع عنهما بحمل المعرفة بمعنی الیقین وحمل الادلة بمعنی
الامارات علی الادلة الظنیة فمعنی الفقه العلم بالاحکام المفیدة
للیقین للاحکام الجزئیة او نفس تلک الاحکام عن الادلة الظنیة
ولا شک ان تحصیل الیقین بالاحکام عن الادلة الظنیة مختص
بالمجتهد ولا یوجد فی غیره وذلک لان المجتهد اذا نظر فی دلیل ظنی وحصل له
ظن بحکم یجب علیه العمل بذلک الحکم قطعا وکلما وجب العمل علیه
قطعا یکون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحکم یکون
معلوما عنده قطعا اما الاولی فلانعقاد الاجماع علی ان الحکم
المظنون الذی ادی الیه رای المجتهد یجب العمل علیه قطعا وکثرة
الاخبار فی ذلک حتی صارت متواترة المعنی واما الثانیة فلان وجوب
العمل بطریق القطع فرع العلم بطریق القطع حتی لو لم یکن معلوما

لم يجب العمل به **والحاصل** ان الحكم ظني من حيث استفادته من الدليل
الظني لكن وجوب العمل والاتباع اليه قطعا او حصل الى العلم بثبوته
قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون
الحكم العلم الحاصل به قطعيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني
وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من
الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه
بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب
العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كونه فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين على الامارات لا يتاتى في
الجواب الاول اذ يصير المعنى سموا المسائل المدللة المفيدة لليقين
بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان
مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات
وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى رايه في الزمان الثاني
الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا وطالع المسائل التي ادى اليه رايه
اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك
التصديق باقيا واما اذا راى رايه الى الخلاف فلا يبقى ذلك التصديق
هذا تحقيق ما انتقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات
انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول
كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول
اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة
من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل

المسائل ليست مقيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية
بل المقيد هو التصديق للمجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين
باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث
زيادة تفصيل وان اردت استيفائها فعليك حاشية السيد الشريف
على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه **قوله** غاية
ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا
نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصول
للمقلد مادام مقلدا **قوله** والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين
هذين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة
يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها
اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع
على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك
الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم
بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله
وهو العلم اليقيني بالاحكام من الامارات فباعتبار عدم حصوله
للمقلد لا يكون فقيها **قوله** بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من
اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز
قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام
بالمسائل عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية **فان قلت** ما لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية **قلت** لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث
قوله للرسول عليه السلام علم اجتهادي هذا الاعتراض انما يرد على مذهب
من يجوز الاجتهاد للرسول عليه الصلاة والسلام في بعض الاحكام لكن فيه احتمال

والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا
ايضا فيجوز البعض الحمل على الخطاء والسهو ومنعه اخرون وقالوا بانهم
معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد هذا في امور الدين واما في امور
الدنيا فيجوز الخطاء والسهو **قوله تعريف الاحكام** اه يعني ان المراد بالاحكام
جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه
فلا اشكال بعلم الرسول صلى الله عليه وسلم لان علمه بطريق الاستدلال في بعض
الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام
الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل
تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل رحمه الله عليه لثبوت
لا ادري في جوابه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة **قوله فقد**
مثل ما مر من الكلام اي من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة
الاحكام لا اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة **فقول**
قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة
بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل او حال
عن الادلة اي معرفة الادلة حال حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى
الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام اذ لو اريد
بالادلة الادلة الاجمالية لم يكن تقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس
لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق
متعلق بالاحوال حال عنه وقال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى
سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها
الاحكام باصول الفقه وقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة
تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج
باحوال الادلة اجمالا لكن من حيث افادتها الاحكام مثل الا العلم بكونها قديما

قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية او غير ذلك والمراد
بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب
يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب اولعرضها كقولنا
العلم يفيد القطع اولنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار
هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها
الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر
هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة
الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا
عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام
لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرفة بالتعريف المذكور هو العلم
بمعنى التصديق بالمسائل المعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا
المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية اصول الفقه ولا شك
في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام
يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال
المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم
بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال
الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك
ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وكلوا وغير
ذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة

الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في
ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا
بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان يراد
بما لها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين
يأبى عنه قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق
من ان الكلام هو نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف
ههنا المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد
الدينية عن ادلتها ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على
ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري
كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا
لان العقائد كلها اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى عالم وواحد
وموجود وقديم ومحمد عليه الصلاة والسلام نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور
فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال
ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقادر وواحد
ويؤيده قوله المص والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم اه
فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى
اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة
من ادعى النبوة واظهر المعجزة على يديه فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة
تفيد العلم بان محمدا عليه الصلاة والسلام يجب التصديق به وقس عليه سواه
والاولى ان يقال قوله محمد عليه الصلاة والسلام نبي صادق يجب تاويله بان

بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات كما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه
الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال هذا فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا
وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من
المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على حواشي الشريف
على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلامية ليست بقواعد لعدم كونها كلية
واما ما قيل من ان موضوعهما وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه
كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما
نحن فيه لانه يتحقق ح عقائد جزئية تستفاد منها قوله عد في المواقف وجه
السيد الشريف بانه كان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق
كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك
في جهة النفع وهو انه كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك
الكلام مورث لنا قوة في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر
الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصلح وجها موجها للتسمية باسم يكون بازاء
المنطق اعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولعله احتمالية احسن
قوله باعتبار ازاء لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لعقله بازاء
المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام
بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام
يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام
بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما
ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فهما اولى بهذه التسمية قوله لضياع اما قيد
الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله ولا لضاع اما قيد الاول في قوله

اول ما يجب اه اوضاع ذكر التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا نحتاج اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا للمجموع فقوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق قدس ان المدعي لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلاق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تميز اله عما عداه فقوله الشارح ثم خص به على هذا المعنى كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل بمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى وهذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي وقيد الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به اه والمحشي المدقق جعلها منوطة على لا شركة فقال اي قيد الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد **قوله** واما تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل احتمال ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال انه يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه **فاجاب** بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم

ثم خصه ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان
ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انه انما يصح
لو قدرا ولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم جواب سؤال كانه قيل
لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم
يذكر بعدهما مع ان الظاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل
عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
وذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا
لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم
بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء
من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء
به النبي عليه الصلاة والسلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر
عندهم وهو الفسق قوله لا بين الجنة والنار اه لما وقع في البعض
غالطا مذهبهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار
ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون
محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة [illegible] بين المنزلتين
اثبات الواسطة بين الجنة والنار فيكون مقرا للفاسق كما هو الظا
من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما
هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة
بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا
عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون
اهلها غير الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا ثم يحكم الله بما شاء لان
مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع

فانه یهم ذلک البعض قوله وقال بعض السلف الواو للحال ای والحال
ان بعض السلف ایضا یقول بثبوت الواسطة بین الجنة والنار لاثباتهم
الاعراف فلا وجه لتخصیص واصل بن عطا بهذا الاثبات وجعله سببا
للاعتزال قوله مآلهم الی الجنة وقال القاضی فی تفسیر قوله تعالی
وعلی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم ای رجال من الموحدین
قصروا فی العمل فیحبسون بین الجنة والنار حتی یقضی الله فیهم بما شاء
قوله زمان فترة الرسل ای فقد النبی او عدم وصول دعوة الله
الیهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم علی المأمور به والمنهی عنه وقالت
المعتزلة انهم معذبون بترک الواجبات لان العقل کاف فی معرفة
حسن الاشیاء وقبحها ویرد علیهم قوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث
رسولا قوله الکافر قد یخص الی الکافر المجاهر حاصله ان الحسن ایضا یثبت
الواسطة بین الایمان والکفر وهو الکفر بطریق الجهر والمعتزلة یثبتون
الواسطة بین الایمان ومطلق الکفر فلهم اختراع مذهب لانه لا یثبت
المنزلة بین المنزلتین لان الفاسق عنده منافق داخل فی الکافر لان النفاق
نوع من الکفر فان قیل لم لم یحمل قول المعتزلة ما قال الحسن بان یکون المراد
بقولهم مرتکب الکبیرة لیس بکافر انه لیس بکافر مجاهر قلت هو مناف لدلیلهم
الآتی لاثباتهم حیث قالوا ان اهل الملة فی اسماء اهل الکبائر ثلثة اقوال
فالخوارج یسمونهم کافرین والمرجئة مومنین والحسن البصری واتباعه
منافقین فاخذنا المتفق علیه وهو الفسوق وترکنا المختلف فیه فانه
فی الحقیقة انه ثبات امر مغایر للایمان والکفر والنفاق ونقل عن بعض
المتاخرین من المعتزلة انا لا ننفی الایمان بمعنی التصدیق واجراء الاحکام
علی الفاسق بل بمعنی استحقاق غایة المدح وهو الذی نسمیه بالایمان
الکامل وننفونه عن الفاسق فمح لا یکون واسطة بین الایمان المطلق والکفر

والكفر بل بين نوعي الايمان والكفر وكان هذا رجوعا من مذهبهم واعراضا عنه
بل يمكن حمل قول الحسن البصري انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق في الاعمال
فالايمان المنفي هو الايمان الكامل لكن كان العمل جزءا منه فلا منزلة بين المنزلتين
اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه كالاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص
على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل
يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا يدل على انه
يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن من هذا المذهب على ما نقله في
البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل
من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما
موضوعتان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان
كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة انما
المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل
الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب
بلا معصية على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله اه قيل ان الدخول بدون الثواب
متحقق عندهم في الثواب قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب
للمطيع وعقاب العاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي الى النفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه قد دخلت
اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه والتوعد على الكفر والعصيان
ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختياره قوله فمذهب
معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال
الكلام على نفسه في قوله فبهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المنازع يمنع الكلام

المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وحاصله
الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه
ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر المطيع
فانه لارخاء العنان وطلب البيان **قوله** قالوا تركه بخل او سفه لانه ان
علم الله تعالى بما انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا فان لم يعلم يكون سفها
ويجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه او جهل **قوله**
فاوجب اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه **قوله**
فلزمه ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة
العاصي لان الواجب على الله على جبه عليه في حقه على ان لا يخلقه او يميته صغيرا
او يسلب عنه عقله **قال** بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان
له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر
فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح فوت الاصلح
له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فرعاية الاصلح للكثيرين فات
الاصلح له **اقول** هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء
ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم
في حقه يجب تنزيه الله عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق
للحكمة فان الحكمة يقتضي ان لا يترك الخير الكثير للشر القليل **وقيل** ايضا في دفعه بان
الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه
ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي **ولا يخفى** ان وجوب
اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر اخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب
خلط احدهما بالاخر **قال** في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على

على اصلهم امور الاول اللطف وفسروه بالفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء عليهم السلام والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اه اي وبعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول في اعلا المنزلة وان علم بكفره عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما يحصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب على الله تعالى قلت تعريض الثواب ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدين او في الدنيا او في كليهما او لم يكن فلم يرد عليهم شيء مما ذكرنا لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمهم الله كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على التخصيص والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان يكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب

قيل هو تلميذ ابي حفص ... في الدرجة ...

[illegible]

المعرفة عند اهل الحق ينبئ عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون
مقول القول لانه حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقايق الاشياء
ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذا قوله
والالهام اه جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم
ثلثة والحال ان ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكونا مقولا
القول بل قيد له ولا يلزم ما ذكره الفاضل الحلبي اجيب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام اه لكن للتاكيد انتهى
ولا يخفى ان هذا الجواب مما يا باه الطبع السليم اذ ليس هنا محل التاكيد مع انه يلزم
ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع
بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سيجيئ ان شاء الله تعالى قوله ويحتمل
ان يراد اى على تقدير ان يكون مقول القول هو قوله حقايق الاشياء
يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم
بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد
بهم وللاشارة الى غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء
رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية
بملاحظة الحيثية اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع
اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة
كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة لكنه من حيث انه مطابق
على ما سيجيئ قوله لكن لا يلايم قوله اه فان قوله واما الصدق يدل
على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال مع شيوع الصدق
في الاقوال دون الحق بحسب المفهوم وقوله قد يفرق يدل على ان
ليس الفرق بينهما مبنيا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في

في قوله الحكم المطابق مغنو بما يلزم بعينه الفرق المبين بقوله قد يفرق
اه اذ لا فائدة باعتبار المطابقة في جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله
والحكم المطابق عليه تأمل قوله يشير الاشارة مستفادة من الشيوع
والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق
باقيا في غيرها بناء على ان كل قيد وقع في الاثبات والنفي يلزم هو
مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم
كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اولا تعليل للحكم المطوي
اي يسمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه
اولا في حصول هذا الاعتبار اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع
فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسبت الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى
اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق من معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء
بوصف ما هو منظور فيه وحصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة
ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت
المنقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث المطابق وبهذا المعنى التي
يوصف به الحكم بالحق بالمواطأة فيقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا
لان الحق ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية لكن ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا
الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى
باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور
فيه بكلا الاعتبارين لكن ثانيا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار
هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية
التامة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على

بعينه ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا صح

الصفة المشبهة المأخوذة صح

قوله هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا صح

لكن ذلك منظور اليه ثانيا صح

وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون
هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الوقوع في الخارج ونفس الامر ومعنى
ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة
في الخارج فلا يرد ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها ما قيل
قوله واما المنظور اه يعني انما يسمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم
مطابقا اذا انتسب الى الواقع واعتبر من جهة الغا عليه صريحا فيعلم
طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء
عن الشيء على ما هو عليه ويكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية
للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس
بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق والكون الحكم مطابقا بكسرها
بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف
المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه او لسبقه
الى الفهم او لامن وصف المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال
الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا
بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان
الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك
في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم
عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في
تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد في حاشية المطول وقال

وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء على
ماكان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي
وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور
صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم بانباء في نفس الامر اذ ح يصح ان يقال
كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه
المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي
بناء على ان يكون الالفاظ دلالة قطعية يعني الكلام في ان كون الانباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المذكورة
المشهورة قوله وهو اولى ما قيل لانه يدل على وجه المناسبة التسمية
على وفق ما ذكره في الحق على ان المعنى المطلق لا يكفي في وجه المناسبة قوله ثم
المفهوم دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه
صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع
ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم اي صلاح
مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا انه يصح
ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع
اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب
جواب عما يقال انه لو كان صفة الحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما اشتق
من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده حيث قال في شرح التلخيص عرفوا
الدلالة الوضعية اللفظية بانه فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة
التي هي صفة اللفظ ثم اجاب اجمالا بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده

وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى
من اللفظ صفة اللفظ فان فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى منه هو كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة معنى يصح ان
يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه من اللفظ مركب
لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة ان يقال اللفظ ينفهم منه المعنى
قوله ولبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قال الشارح في شرح
التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون
معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزم
واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على
التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور الدلالة صفة اللفظ والفهم
صفة السامع فلا بد من ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعني
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ولا دلالة لفهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ولا دلالة واضحة كتشبيه فالملزوم من فهم المعنى من اللفظ
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى ههنا يعني اذا لم يكن مطابقة
الواقع اياه صفة للمتكلم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء
يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته
واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور
اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم البتة في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا
فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي
يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو
الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى ان
هذا ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظ
ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير للشيء فالمعنى فالامر الذي

الذي يسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الماهية مثلا
انما يصير انسانا ممتازا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان
المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات
فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا نعقول
الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما يسببه الشيء موجود في الخارج وذلك بان يكون
اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا لاستتباع الضوء للشمس والعقل
ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون
بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي اثر المترتب على تاثير
الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منه الوجود ويصفها به
مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل ليس الا اعتبارا
عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص
وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالضوء بالوجود
لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فنقول وجدت الضوء بسبب الشمس
واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها
ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون
بان الماهيات ليست بمجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية
في الخارج وجودا فيه بمعنى انه يجعل الماهية متحققة في الخارج واما الماهية
فهي اثره باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة
عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية الماهية ماهية فعلى
كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الموجود
قوله لا ماهية الشيء يعني ليس اثر الفاعل كون ذلك الشيء اما نفس الماهية
او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية فليس بجعل الفاعل ضرورة
اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات

فانما هي في الخارج لا في نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة واما النزاع في كون الماهية مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من اثر الفاعل نفس الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قاله بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى الشرح المدقق والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الدرر للمحقق الدواني
قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله قلت بعد التسليم يعني لا نسلم اولا ان الشيء بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الشيء الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود والممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور نسبة
قلت هذا من ضيق العبارة والمعنى انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في

فی بیان الفرق من ان الماهیة ما به الشیء ذلک الشیء اه **قوله** وقد یجعل احدهما
ای الثانی اذ لا یصح رجوع الاول اذ الضمیر الثانی محمول على الاول والمحمول هی
الماهیة لا الذات فالمعنى الامر الذی بسببه الشیء ذلک الامر بمعنى انه لا یحتاج فی ثبوت
ذلک الامر له الى غیر ذلک الامر فمرجع محصل التعریف الى ما قالوا فی تعریف الذاتی
بالمعنى الاعم بانه لا یعلل ثبوته للذات **قوله** فلا یتوهم الاشکال اذ الفاعل
لیس الامر الذی بسببه المفعول وذلک الفاعل لعدم یحمل بالمواطاة بینهما **قوله**
لکن ینتقض ظاهر التعریف بالعرض انما قال ظاهر التعریف على ما
بینا هو ان لا یحتاج فی کونه ذلک الى غیر ذلک الامر والعرض لیس
کذلک فان الماهیة فی اتصافها به سواء کان لازما او مفارقا یحتاج
الى امر غیر ذلک العرض یکون علة لثبوته سواء کان نفس الماهیة او
غیرها مثلا الانسان فی کونه ضاحکا یحتاج الى ما هو منشاء کونه ضاحکا
اعنی التعجب لکن بقی الانتقاض بالذاتی بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان
الانسان فی کونه ناطقا لا یحتاج الى امر غیر الناطق لان ثبوته له غیر
معلل بشیء اما بالغیر فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه علیها فما قاله
الفاضل الحلبی من اندفاع النقض بالذاتی والعرض باطنا سهو ولعل
المحشی انما لم یتعرض بهذا النقض لان المعنى تعریف الماهیة بحیث
یمتاز عن العرض کما یدل علیه قول الشارح بخلاف الضاحک اه فدخول
الذاتی فی تعریفها لا یضر بالمعنى ویؤیده ما قلنا ما ذکره بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم فی ابتداء مبحث الماهیة من الامور العامة
بیان الفرق بین الماهیة وعوارضها دون ذاتیاتها لانه قد تشتبه
الماهیة بالعوارض فیما ادعی عن الشیء لنفسه کالکل للکل بخلاف
الذاتیات فانه لا اشتباه بین الکل والجزء فتدبر **قوله** وجعل هو هو
ردا لما قیل ان هو هو نظر فی الاتحاد فی المفهوم فی المعنى فانه یتحد الشیء

في المفهوم فلا يصدق التعريف على القائل لانه غير متحد به في المفهوم ووجب
الرد بان المفهوم المتبادر منه هو الاتحاد في الصدق وعلى الاصطلاح
فان معنى حمل المواطأة اي هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله
على خلاف المتبادر والاصطلاح فان الا وجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه ثم ان الوجه الصحيح وهو ان الباء للسببية والضمير
للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير
ان يكون المحدود وما هو للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه
ليس كذلك قوله لكان اخص لكن الاكثر اظهر والسوق الى الفهم قوله اي
بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من يلزم ان يكون
الذاتيات ايضا داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان
يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انه ليس المراد بالتصور في قوله ما
يمكن تصور الا ان لا التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط
حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه
بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته
وما هيته ممتنع قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان الملحق من تعريف الماهية
تميزها عن غيرها ما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها
كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير اراد التصور بالكنه
يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله يخالف اه
بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم الكلي فكان محل ان يتوهم
ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها
فقد ظاهر في تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا
ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهيته تعالى مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة

والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله
واما تصوره بالوجه بيان سبب تغاير التصور بالتصور بالكنه يعني لو
لم يعتبر لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه ما يمكن تصور الشيء بدونه
بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرض قوله قيل عليه سعاد يعني
من توجيه قوله فانه من العوارض على قوله ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن بدونه فيرد اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني
اعني ما يمتنع انفكاكه عن الشيء ويستلزم تصوره له لتصوره اذ يصدق
عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها
بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا كذلك تعريف
العرضي جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة
اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى
الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض
على التعريفين ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد
من التعريفين تامل قوله وجوابه يعني لا نسلم ان الاستفادة الاقان بيان حكم العرضي
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير
تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف
اي بحيث يصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس
معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده
ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية
على معنى انه اذا تصور معه الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها
الثانية يجب ثبوته لها على انه ليس يمكن تصور الماهية الامع تصوره ومع
التصديق بثبوتها لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى يشمل

اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستقامة
بطريق التعريف نقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون
الذاتي لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان
بطريق الاخطار بانه يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان يكون
ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا بتصور ذاتياته فلا يمكن بدونه
والمستلزم تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون
الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم
في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد
والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم
لازمه بالغا ما بلغ حتى اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف
الذاتي عليها **فان قيل** قد صرح السيد الشريف في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية
للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية
بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية مغفولا عن تصورها **قلت**
المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه
من تصور طرفيه بالذات كاستلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته
قوله ما نص عليه في حواشي المطالع **قال** السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم
لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب
اعراضه عن اللازم وكالمستلزم اندفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا
قصدا فلم يستمر تخطر بالبال الاستلزام تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب
وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه **قوله** وايضا
فان تصور اللازم جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا
الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون
متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته

وذاتياته ويكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف
تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم
مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد
واذا كان زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
تصور اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم
المذكورة فتأمل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له
والا لما جاز بقاؤها مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة
ثم ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلوم مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل
ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعروف ما يلزم من تصوره شيء اخر والمعرف
ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب
فان قيل ما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت
معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان
يقول يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان
واحد الى الشيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل
والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرض امكان
ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد
ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد
في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان
المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات
على سبيل التشبيه تصريح لكلام السيد السند في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ
يجوز اجتماعهما ما فيه دفعهما على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج

فی قوله والقائل ان یمنع تغایر زمانی التصورین کما لایخفی وحاصل معنی اللزوم الذی اعتبر فی اللوازم البینة هو ان لا یتخلل زمان بین تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلک صرح العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد فی بحث الاضافة ومنع تغایر زمانی التصورین بعد الاستدلال علیه راجع الی الدلیل والا فهو غیر موجه وحاصله ان الدلیل المذکور انما یتم فیما اذا کان تصور الملزوم معدا او ذلک غیر لازم فی جمیع الملزومات بالنسبة الی لوازمها البینة لجواز ان لا یتوقف اللازم علی ملزومه اصلا بل یکون الامر بالعکس کالاعدام بالنسبة الی ملکاتها فان الاضافة ما کانت داخلة فی مفهوماتها وتعقل الاضافة یتوقف علی تعقل الملکات لکونها طرفا لها کانت موقوفة علیها او لا یتوقف شیء منها علی الاخر کالمتضایفین فانهما یحصلان معا من غیر ان یتوقف احدهما علی الاخر والا لبطل المعیة وخلاصته ان التلازم منحصر فی العلة والمعلول وبین معلولی علة واحدة فعلی تقدیر ان یکون الملزوم علة معدة لا یکون زمان تصور الملزوم مغایرا لزمان تصور اللازم وعلی تقادیر الاخر یکون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررناک من توجیه المنع ظهر ان اعتراض المحشی المدقق بعد نقل هذه الحاشیة بان جواب الشارح لا یجری فی الاعدام بالنسبة الی ملکاتها وفی المتضایفین مبنی علی عدم التدبر فی توجیه المنع المذکور ووجه التامل ان وجود الماهیة بالتغایر لیس الا بوجود الاجزاء فلا یکون تصور الذات مغایرا بالذات لتصور الذاتی ولذا قالوا بالتغایر بالاجمال والتفصیل بین الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغایر بالذات لتصور اللازم کما لا یخفی والجواب الحق ما ذکره بقوله والالحاء وحاصله ان فی الذاتی تصور الذات بدونه غیر ممکن لان وجوده عین وجودها کما ان التصور ایضا غیر ممکن و فی اللوازم المتصور ممکن لکن المتصور هو

وهو انفكاك الملزوم عن اللازم وهو محال وهذا كما قالوا ان في كليات
العرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان
المفروض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد على شرح مختصر
الاصول **قوله** وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك
اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق
بين الذاتي واللوازم واما في القسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذه
اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك بهذا المعنى هادم قاعدة اللزوم وحاصله
ان الانفكاك الهادم للزوم هو الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة
بالزمان تأمل **قوله** وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني اذا اريد
بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص اعني سلب
الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض
وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضا
اذ يصير محصله تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره لا بدونه
اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب
ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف **قوله** وان اريد به وان اريد
بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى
حاصل في الذاتي ايضا كما اذا يصدق على العرضي ان تصور كنهها بدونه
واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور
كنهها بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان
العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل الواجب والممتنع **قوله** وجوابه
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم تصور كنه
الشيء بالعرض بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم

جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا للمبائن المتقابلين
في قوله كونه مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لابدونه يعني
معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه
مقارنا ما يعني العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة في انه يجوز
ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم
البينة **اقول** وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة
واما لو كان للسببية فالمقابل بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل في
وجه التسليم في قوله ولو سلم فقوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان
في قوله ممما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على تصور المقيد بدونه فالامكان
ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه
بدون العرضي وبه ليسا بضروريين حتى يلزم ما ذكرتم من جواز التصور
بالكنه بالعرضي اما لو اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد
حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون ممكن يعني ليس
وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل ولا استحالة
فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر
مما نقل عنه **وتوضيحه** ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز
عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات
التصور لا الى بكونه دون العرضي لا كيفية لنسبة الكون بدون العرض اليه
فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا
لا بان يوجد او لا يوجد وصفهما فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان
اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق
السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون
تصور الشيء الخاص بدونه ممكنا فانه من العوارض **اقول** ويستفاد منه

منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن
ومنه يخرج جواب آخر لاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على
اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللازم ممكن لكن المتصور
محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور
ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم
فيمكن تصور بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه
فيما نقل عنه **قوله** تعالى تصوره اي على انا سلمنا انه مقابل قولنا بدونه
والامكان كيف للنسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض
سببا غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم
كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم
بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض **قوله** ويمكن جواب عن الاعتراض
باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم والاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان
المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام
لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله
ما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي
يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي ليس بضروري
وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح
ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور ليس
بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه تمام لكن هذا ليس بمعتبر
في العرضي **قوله** وقد اطلق الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص
الماهية المنشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين
القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال
السيد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما

صدقت عليه الماهية من الافراد الحقيقية الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء
في قوله فالحكم بثبوتها ايذانا بان هذا السؤال ناشئ عما سبق واما الفاء
في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشاء
ذلك او لا على ما هو بطريق سائر الاسولة المورة في الكتب فمن قال ان الفاء
الثاني للتاكيد لم يات بشئ قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة
بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت
بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك المو
تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع
مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة اذ حقايق الاشياء
ليس الا نفس تلك الاشياء موجودة وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا
كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة
في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي مختلف بين العقلاء اذ ليس
المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو
فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات الموجودة
اذ لا اختصاص لهذا الخلاف للسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها من الاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي فتلك الحقايق التي
هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واوهامنا وابين هذا
من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية تطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال
بما هو وما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون
الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما
في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك
الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والثابت حينئذ
لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قال الفاضل الچلبي هربا عن الاعتراض

الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود فليس الشيء اما اولا فان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يلزم الاشياء مستدركا اذ يصير الماهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا اعتبر الشارح هذا المعنى بعد نقل اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فيجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهية الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله ولكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قول الشيء عندنا الموجود ان معناه موجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة الشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية بيان للكون المنفي مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض ويكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات من حيث هي متصورة لم يلزم

لغوية الحكم فثبت ان المنشاء للسؤال هو مجموع الثلثة مما ذكره الفاضل
المحشي من انه فرق بين المورد والمنشاء والمحشي غير المورد لفساد منشاؤه
قلة التدبر ومتابعة لظاهر قوله اذ اللغوية في قولك اه **قوله** فلما يحتاج
يعني ان ريب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب
الاذهان القاصرة **قوله** كما هو مثله اه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه
بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب الوجود في نفس الامر
موجود فيه **قوله** والحاصل ان اخذ موضوع القضية بحسب الاعتقاد الذي
هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات
الموضوع بوصفه بالفعل بحسب العرض مشهور بين الناس على انه حقيقة
اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من
ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة **قال** السيد السند في حواشي المطول
من ان اهل المعاني لا يخالف اهل العربية واهل الميزان لا يخالف اهل العرفية
اذ هم بصدد معهودات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها
لذلك المعنى الى بيانه الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة التي الواقفة على الاصطلاح
بخلاف قول السائل التي ذكرت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر
ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان معتدا
لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان الموضوع واخذ
المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر
لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما قرر في موضعه وهذا معنى قوله
في الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل ابو
النجم ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله البعض
الفضلاء من اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك
اخذه في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم فتدبروا فانه التحقيق الا

الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شعرى
شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد له
من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية
بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل المثال الذى
ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل
عنه قوله اى فلا اعتبره يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع و
المحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه
اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الغرض كما هو التحقيق
يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق
بين العنوانين تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف
واللغة ثبوت الباء او بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظ مذهب الشيخ و
فهمه المتاخرون او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب
الشيخ كما حققه الشارح فى شرح المطالع لان مقصود الش ليس انه فرق
بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت
حيث اخذ الاول بحسب الغرض والثانى بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل
اخذ العنوان فى الثانى كذلك وليس قولنا من هذا القبيل قوله وذلك ان يقول
اى فى توجيهه ربما يحتاج ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فى افادته الى
البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس
بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه
معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج البتة الى التاويل والصرف
عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى
مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق ناظر
الى كلمة التعليل حيث قال فان شعرى شعرى يحتاج الى بيان معناه لخفائه

وناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج
الى التاويل وفيه انه لايكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى
مدخل فى بيان عدم اللغو الا ان يراد به افادة ظهور الافادة
فى هذا القول وعدم ظهورها فى شعرى شعرى وما قال الفاضل
المحشى انه ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة فى الموضوع له وليس
فيه مجاز فهو امر بديهى البطلان وان اراد ان المراد منه وان
مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير
احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشئ لان
المراد منه حقيقة على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ
ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج
الى التاويل لان شعرى المقيد بالآن والمفهوم بما مضى والمتصف
بالبلاغة بعض من استعاره ولو جعل اضافة شعرى للعهد يكون
المراد بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض المعهود وهو
المقيد بما مضى والمتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية
هو ارادة بعض الاشعار المعين اما بملاحظة بعنوان كونه الآن وفيما
مضى او موصوفا بالبلاغة مما يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل
والصرف عن الظاهر قوله وكم من فرق اى كم من فرق بين شعرى الآن
وفيما مضى او هو المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان
بالتعيين الشخصى او بالنوعى لعدم دلالة المعين على التقييد المذكور
بشئ من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر المحقق لفظا او تقديرا
او الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
ان

ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض منها تعينه
لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز
ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى
لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او
بالشخص اما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة
لها عليه **قوله** والمشهور يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج
الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر
وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مقيد بل قد يحتاج الى هذا
التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائي
فيكون ذكره تاكيد الافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج
الى الدليل فكيف كونه مقيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان ذكره
في ظهور الافادة على ما مر **قوله** ويرد عليه ان شعري يعني يرد على هذا
التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل كما ان في استقامة معناه يحتاج الى التاويل والتقدير
اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة
شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع قيل ان
ان شعري يحتاج الى التاويل الى بيان صدقه بالدليل فلا يلائم قوله ولا مثل
انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل
قوله ولا مثل انا ابو النجم مبنيا على وجه لم يذكر في الكتب مما لا يرضى به
له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ما قاله بعض الافاضل
من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا بلا فائدة وقوله
لا مثل انا ابو النجم اه نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه
ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم اه جواب حسن لدفع

التوجيه الاول بالنظر الى ما حيث قال فان شعري شعري يحتاج الى تاويل معناه يحتاج الى التاويل والتوجيه الثاني بالنظر الى الاحتياج حيث قال فانه يحتاج الى التاويل

الاعتراض المذكور بقوله فان قيل وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء
هو هو وبالشيء الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في
الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكروا
لفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق على
الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق
اليها ونقول ان اللغوية وعدم الفائدة باق في الكلام المذكور
سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر
في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال
من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت
سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان
الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح ظاهرا
لان الامور المعدومات فيلزم ان يكون الماهيات المعدومة ثابتة
وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما حققه الشارح في قوله والعلم بها
متحقق وثبوت الماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت
ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل قوله والتصديق
بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق
بثبوت الاحوال بها ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق
فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق حال
حال الشيء من حيث انه ذلك علم بذلك الشيء قوله فان اللام في العلم
للاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع
انواع من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق
اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على الاستغراق الانواع لانه

استغراق افراد

لانه لو اريد الافراد يلزم ان يكون جميع العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح
كما لا يخفى بخلاف جميع الانواع فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما
قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية
حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد افراد
الانواع او لا بين الانواع **قوله** بمعونة المقام يعني انما حمل اللام للاستغراق
بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل
اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك
والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال
بوجود المحدث لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يحمل
بالتصديق مع ان التصديق بدون ~~التصديق~~ التصور فيجب الحمل على لا يحصل
الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق
فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي
اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء
كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف
بالعلم والقدرة واخواته وغيرهما كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة
يحتاج الى العلم بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في بحث اثبات الصانع اذا تقرر
هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو بوجود المحدث فلابد من تقدير الثبوت ليفيد ان
العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطه الاول ظن وجوب
التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا التصور بها و
التصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما يجيء **اقول**
ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد غلط الثاني بان المراد بثبوتها الاعم

من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله

فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا اورده و
لم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والثانية باعتبار
المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المستتر الى الضمير الحقايق ثبوت
الحقايق فمع ضميمها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله اعدلوا هو اقرب
للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل
البحث قوله لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيه اثبات العلم الاجمالي لجميع الحقايق
ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله ان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله
لا علم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم
مم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم جميعها بوجه الثبوت وهو
العلم الاجمالي مع انه لا يسوغ ان المراد ما نعتقد حقايق الاشياء والاعتقاد
لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن
نقيد العلم اه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر
لان العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك
لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لانه المتبادر
من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها ولا بد ان يقيد
العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم
بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من
تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل
للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والقائل
الحلبي ثم ان مقصود المحشي انما يقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت فاعترض
بان بينهما تنافيا لان الاول علم ضروري تصوري والثاني تصديقي مكتسب يصح ان

ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد
من المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله
اذ لا عالم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع تعميم الشـ
ينافيه بل يأبى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل اى لا دليل على تقدير تقييد العلم
بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور
بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق اى تصورها بالكنه وبالوجه
متحقق قوله مع ان تعميم الشـ ينافيه يعني ان تعميم الشـ العلم في قوله والعلم
بها متحقق متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصورها
والتصديق بها وباحوالها ينافيه ان تقييد العلم بالكنه مبني على ان يكون
المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها مثبتا ولا التصديق بها
وباحوالها على ما مر وقول الشـ يدل على شمول التصور والتصديق قوله
ولو سلم فبطلانه اه يعني لو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان
هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اى بالكنه
ويكون المراد العلم مطلقا سواء تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها
وباحوالها كما فعله الشـ اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت
يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب
انا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك
فالقضية المركبة منها اتفاقية ولا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامرين الذين
بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر
فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله
المحشي فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما
سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح كيف يجوز ان يكون بطلان ذلك

القيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما و يعلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيلزم ان يسمى له التقييد مستلزمة لا يسمى له ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله و قد يقال ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قال المراد بالعلم ثبوتها يعني ان اراد بقوله العلم بثبوت الحقائق ثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر و تقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل غير معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فيرجع الجواب الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه اه يعني ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال حصل بها الرد على الخصم لكن يحصل ما هو المقصود من التقدير بها بين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعراض والاعيان وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى ما يشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه اه يعني ان المراد في قوله التنبيه على جنس ما يشاهد ان التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ما يشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما يشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء

الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن
حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان
المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما يشاهد بهذا
المعنى فيما لا يشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع
ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني
على التلبيس او التلبس تامل تعرف قوله فالكلام السابق على حذف المضاف
وهو لفظ الجنس قال المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في
يشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي تفيد الجنس او معنى
الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى
انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد
والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يؤول بالمشاهد
افراده قوله ونقول يعني نقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع
الكلام السابق على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا
حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذ ثبت
شيء منها فلا احق بالثبوت من المشاهدات لانها اظهر وجودا
واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بداء الطفولية
لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق
بين العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق
وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد في نفس الامر وبدونه
ويلزم من ذلك الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها
ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن
ماء وليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك
قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق شيء امر الى اخر حيث نفى

التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها في نفس الامر مع النظر
عن اعتقادها بمعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها
وتقررها فيها بتبعيه الاعتقادات وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المصوبة
من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم
الحقيقة الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب
لكن لها ثبوتها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء
مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجد كذلك ومن
تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة عندهم لانه لما كان
ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص
مطابقا في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف
حقا بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا تخفى
الى قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما صرح وقال بعض
الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس
الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى
ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء
على ان نفي ظرفيه نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك بخلاف
ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما صرح فانتفاء
ظرفيه نفس الامر للتميز بها يستلزم انتفاء بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها
ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشرح في بيان المذهبين
ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت
في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمال فان نفي التميز مط

مطلقا لتسلزم الانتفاء بالمرة واثبات التمييز متوسط الاعتقاد المستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الوجوب والمكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى الاصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن الكثرة وانما التمايز بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلايلهم وبما حررناه اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم لعدم تحقق نسبة امر الى الاخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها فانكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون لنفس الحقايق نسبية كانت اولا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيصه النسبة الى قولنا اذ بامر قضية بديهية اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشاء غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشاء مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بانه لا موجود اصلا وانما منشاء مذهبهم الاشكالات المعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو بط لادلالة نفيه اولا يتناهى وهو ايضا بط لادلالة مثبته ولو كان شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان قوله وبه يظهر اه اي بما ذكر من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق

الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ملتبس
فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر يعني ان الاظهر ان
يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح ومنهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى
الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها
اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل
للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالوجود الخارجية بل يعمها والمعدومات
فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر
مع قطع النظر عن مجرد الاعتقاد قال الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها على قرار
واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات
وجود شيء وهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من
الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت مطلقا لما عرفت
من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص
من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون
الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على واحد او لا فلو في قوله
حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق
وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة
على التقرر لم يكن لذكر الترادف الثبوت والوجود واللزوم مع ترك المعنى
المحقق وجها واما ثانيا فلان ما ذكر وجها تعريف الثبوت بالتقرر وهو
قوله لما عرفت اه يعني جاريا في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء
وهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر
قوله مذاهب كل قوم حقا فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس بحسابه

نسبة خارجية يطابقها او لا اجيب هو على ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم
للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا
التمحل مع انه على هذا لا فائدة في ايراده في هذا المقام بعد القول بان الحقائق
عندهم تابعة للاعتقاد قوله هذا الزعم انه بمعنى القول الباطل وهو القول
الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال
بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا
بالزعم بالزم ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبري
لا يقال المشكوك ليس بخبر فيكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق
بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق
للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من
المنع والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه
خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اه اي ان لم يثبت
نفي جميع الاشياء الكل او عينيم بقولكم اذ لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع
النظر عن الاعتبار فقد ثبت من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت
السلب الكلي يتحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت
النفي في نفسه فقد ثبت ما هية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال
بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان
لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف
بالنفي وقام بها النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي
النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان لم يتحقق النفي فقد ثبت
ما هية من الماهيات اذ من جملة الماهية النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي
من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم
ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصور

شيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على
تلازم الموجبة المعدولة السالبة المحمول والسالبة لزم بيان الزام منكر اجلى البديهيات
بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الازكياء على ان شق الترديد ليس على طريق
النقيض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت
والازم ثبوت ما به النفي اذا اتصف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له
لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا
اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت
نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة
من جميع المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على
عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي
الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم
وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم ثبوت غرضنا ايضا وانما رغبون
فرحا بالوفاق اقول المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء
ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد لو كان النفي مخيلا يدل على ذلك قول
الشارح لنا تحققا والزاما قوله فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير حاصله
انكم متى جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق وقد
ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت
بعض ما نفيتم فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر
مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم ولذلك الجزم
فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم ان بعض الناس توهموا ان
السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من
ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام بانه

بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم
الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل
قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات
بامر خفي فانهم لم ان يقولوا انا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة
المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة
للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء ان عدم وجود العلم عند كثير
من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما له اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا
لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل يتوسع دائرة معالم
لان المتمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد
ما ذكر قوله لا يقال حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان
يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما هو قائم بل هو قائم بدونه
لان ترديد هذا الالزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان
لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في
الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات
مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم
وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلبي في
تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قوله ذلك
التوهم وبين قول الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لانه ترديد
هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير
متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات
المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني
اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه يحتاج في تصحيح شق
الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود

فانه اذا لم يتبين بتلك المقدمات وجود النفي بكون الشق الاخير محض احتمال فرض على مايشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملومته الكتب وان اريد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على مايشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهي باطلة لانه اذا فرض وجود شيء فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس هناك اه حاصله ان التحقيق ههنا اي الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم نغي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها في نفسه قوله فغيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي ثبوت الاشياء وثبوته فهو انه نسبه متحققة في نفس الامر متقررة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخ عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يرد ان ليس لهم ادعاهم بهذا القول نفي الضرورة في التقرير نفسه او

اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء
فالمراد بقوله للنسبة متحقق اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله
للنسبة متحقق اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة الثابتة
اذ لم يثبت شيء من النسبة وبالجملة فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم
ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت
الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر
ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم الواقع عن احديهما تخيل تابع
لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت
ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين اذ لا يخلو عن تحقق احديهما
كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما متعينة
الا يرى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما
متحققا في نفس الامر واما الثانية فلو كانت كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت
متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه
لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما
تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء
اما متصف بهذا او بذلك فحينئذ مشابهة السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء
بهما ثبوتها وتحققها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون
اعتبار مع اتصاف الاشياء بهما كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير
ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل الثبوت
والتميز في نفس الامر فاذا كان نسبة النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرضي محض
ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية
هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن منه قوله قال في شرح المقاصد تاييد
لقوله ففيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة

الى ان ما بين كلاميه نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقيقة اثبات ونفى وفى بعض النسخ بحقية اثبات ونفى والترديد نظرا الى قوله كل منهما اعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى احدهما **قوله** هذا دليل اللاادرية فيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان او بالبداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان اى بالدليل فلتوقفه على العيان فيسرى فساده **قوله** وغرضهم دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوته وانتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يشكون فى وجود الحس وافادته وفى غلطه بل فى الشك ايضا **قوله** قلت قد يستعار كما فى قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على ان القلة اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق انه قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه فان اللاادرية تمسكوا بغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافى الجزم فى بعض اخر لسبب انتفاء جميع الا

الا سبب الموجب له عماد المستدل في قال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد
ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابتا لجواز ان يكون الغلط العام سببا
عاما متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذرة
فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما قررناك ظهر ان جواز وجود
السبب العام كاف في اثبات المقدمة المم وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لما
مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشـ ثم قاله الفاضل الحلبي
من ان قول الشـ غلط الحس ج في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان
قلت لعل اه اما اولا فلانه اورد بكلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون
الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المم واما ثانيا فلان الشـ لم يدع
الجزم بانتفاء السبب حتى يتوجه عليه قوله فمن يجزم بانتفاء مطلق الغلط
السبب الغلط البين شرح قوله قلت اه حاصله منع المقدمة القائل بانه يجوز
ان يكون سبب عام لغلط عام بانا نعلم ذلك فان بديهة العقل جازمة
بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا تتطرق
اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العام المذكور
كما في العلوم فانا نجزم ان دجلة لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان
الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه
في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وفيه بحث
لان شاهد الحصر لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه
في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط قوله وان صح ذكره يعني ان صح
ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل
للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي
في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم
يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجيب بان الذكر

اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان
العلم يحصل بالقلب فمدار التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر
بالمعنى اللغوي والعلم العرفي بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم
خاصا يجب ان يحمل التجلي بالانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى
لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه
قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه **قوله** عملا اه ظرف لقوله وانما لم يجعل من المصنوم
وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المصنوم حيث قال اي صفة ينكشف
ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان
المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تحرزا عن الدور انتهى
ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المصنوم فلا بد ان
يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل
التوهم اذ ذكر المعلوم يستلزم الدور ان تغير اللفظ واما ما قال الفاضل
الحلبي من ان بين ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا حيث جعل المذكور
فيه من الذكر المصنوم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتابه واخر في اخر ليس
من التدافع في شيء **قوله** لكن بعدها يخالف العرف واللغة **نقل** عنه ولا يمكن
الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الحس لهما من العقلاء
كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم
واصطلاح عندنا و يمكن ان يقال ان العلم المنفي من البهائم هو العلم الغير
الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة **وقيل** المراد بادراك
الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك
انما هو العقل بدليل انه سيجي ان الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة
قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التمييز
والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله على النقيض يوجب له ان تميز الشيء عما عداه تميزا

النقيض

تميز الايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان
التميز الذي اوجبه الصفة انما هي صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة
للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان
تميزه انما هو بشيء يتعلق به وهو الذي لايحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول
العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله يوجب
تميزا خرج عن الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي
ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان تكون لمحلها
متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات الادراكية
فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله
لايحتمل النقيض اي لايحتمل تعلقه نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب
لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجبان تميزا يحتمل النقيض
في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه
فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة
او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف
الشامل للعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب
علما سواء كان بطريق السببية كما في العلم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب
العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى
ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان يكون
للنفس وجه مميز له تميزا لايحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج
الشك والوهم من تعريف العلم لايعرف وجهه لان كلا منهما تصور
على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لانقيض له اصلا

فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النفس مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فلا نقيض فان النفس من حيث انه يتعلق به الاثبات يناقضها من حيث يتعلق به النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء بانه كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض التعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان ينكشف متعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة او نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان التعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بانه يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلانه متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بداهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون

لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى
لاحتمالهما نقيض نفسهما و هذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما
بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف
به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو
وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد بنقيضه نقيض الصفة
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه
يعني ان ضمير العامل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ
التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يرجعا الى نفس التمييز لانه ان كان
المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق
وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتمال
نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر اد بان المراد ورود كل منهما بدل
الآخر على متعلقه ثم راجع الاحتمال المتعلق لها مع مخالفته للمشهور
من ان الاعتقاد لشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال
ان لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله**
وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق
اسم مفعول **قوله** ثم التمييز يعني اذا كان المراد بالنقيض نقيض
التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي به يميز النفس الشيء لا المعنى
المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور
ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي
التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها اصلا بها تميزها عما عداها و
اذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين

للاخر بحيث تميزها عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصته تعريف العلم انه امر قائم بالنفس توجب لها امرا تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لا التصور على ما قالوا الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين العلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق ويستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا اكتب المحشي في هذا المقام وليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرورة في ذلك وان اراد انه يلزم ان يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيء

لشيء منهما التصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه
واما ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات
وقد عرفت انه مخترع العلامة وعن الثالث ان المراد بالصورة
الشيء والمثال الشبيه بالمحيلة المرآت واين هذا من الوجود فان
مرادهم بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
وتماثله وعن الرابع بانه مبني عن المساهلة والاعتماد على فهم السامع
للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات
دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات
المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما
للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة على ما هو مصطلح العلامة تامل فان هذا المقام
من مطارح الازكيا **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا في عبارة السيد
في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد المعنى اللغوي وهو
انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقهما
النسبة او الوقوع او اللاوقوع فمن مصطلح اهل المنطق وتدقيقاتهم
والمشايخ يتحاشون عن ذلك **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم جواب
سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا ينقسم الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها **قوله** فان المعاني اه ليس دليلا لقوله بناء على
عدم اه يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد
بالمعاني بخلاف لو لم يقيد **وقال** صفة توجب تميزا بين المعاني
لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان
واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم
من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك

قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف
بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور
المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال النفس
مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها
فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني
الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما **قوله** يرد عليهم اه يعني يرد
على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة
بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة بحيث
يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم
زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد
تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع
حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا
التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك
الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان
المحسوسة **قوله** وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب ان الامر المدرك
بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين
لعدم ملاحظة الخصوصية المادية لكن انحصر في الخارج في فرد واحد
فهو ادراك الامر الكلي المنحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي
المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس الظاهر فانه على وجه
جزئي فهو ادراك العين المحسوس **قوله** والامر في ادراكه يعني ان
الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته
عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بغيبوبته عن الحس ولا علما لانه

لانه ادراك المحسوس على وجه جزئي ضرورة ان ادراك المتخصص يلحظ معها
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة مع الحاصلة من زيد عند النفس
بعد غيبوبته عن البصر ادراك له بملاحظته بحيث يمتنع الاشتمال فيها ولا يمكن
ان يقال انه تخيل او توهم لان اطلق قيد المعاني لا يعقول بالحواس الباطنة
والا لا ينتقض تعريف بها قال المحشي الملامى المدرك اولا وبالذات بعد
الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني
لكنه لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشبه الحال اقول فيه بحث
اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم ووجب تميزه عما عداه فالامر
الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة تهي اليه الملاحظة الغائب
عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين
ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله لتميزها الذي هو الصورة اه يعني
ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها
الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة
فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم
عدم احتمال المتعلق المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال
التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح في معنى قوله
لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني لغير الماهية المتصورة وهذا مبني
على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا
الى منع ورود الاعتراض ظ لو لا اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض
الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق الخ
فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور
نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح و

لا شك انه يصح البناء المذكور لان التمييز التصوري صفة توجب كشف الماهية المتصورة
بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى
انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف العلم عند القائلين
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض النقيض فانه لا يمكن
ان يراد فيه نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب اه اي يجاب عن اعتراض عدم
صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد
نقيض الصفة بان عدم التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس
التصور نقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجب نقيض **قوله** لكن لا يخفى اه يعني ادعاء
ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان
في التصديق نقيض التمييز ولا نقيض له **وقد يقال** ان عدم نقيض المفهوم
المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور
الانفكاك بينها فعدم النقيض بواحد منها يستلزم نقيض الاخر **اقول** ادعاء
التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** فان قلت اه
اعتراض اخر على قوله بناء **وحاصله** ان شمول تعريف العلم التصورات
كما يصح باعتبار انها لا نقايض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقايض
لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور
نقيضا يصح شموله العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء
شموله للتصورات على انها لا نقايض لها **قوله** فلو سلم ان للتصور اي التمييز
التصوري لما **قوله** قلت اه حاصله ان شموله العلم للتصورات بناء على
انها غير محتملة للنقايض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه
لا يحتمل غير صورته لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه
فلا يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها
يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه لا نقايض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبا

وبالوجه قوله على انه اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل
غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انها لا تناقض لها
انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لدخول معنى اخر هو عدم
الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع
عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام
ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام قوله
لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه عد قولهم عكس النقيض اه من قواعد المنطق
لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم
نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه
وعده في شرح المطالع من القاعدة قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد
من السيد وحاصله ان قيد النقيضين بالامرين الكليه المتنافيين بالذات
اي اللذين يتنافيان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما
في نفس الامر انتفاء الاخر وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب
بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ
لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخر فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما
حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه يحصل قضيتان متنافيتان فان
صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى النسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزءا منه
وان جعل السلب راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات
التقييدية بالنسبة الثنائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع النسبة او ارتفاعها او بالاعتبارين
المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم
سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما
نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض وقد تحقق النقيض للتصورات
ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظا من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين

فالتناقض بينهما مثل التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات
وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا
راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه
زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل اليه وفسر على
السلب النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين الذين كل منهما مناف
للاخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد
تباعد في المفهوم بانه قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل اه
اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره
في شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض
الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع
المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفع ما اعتبر صدقه عليه والاول
نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان
النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه
في شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيهما الا
القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقهما وحملها على شيء وان معنى قوله
نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وانه
ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر
صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق
فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب
الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك
عن الانسان مثل نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثبات الضاحك له لذلك

لذلك الشيء انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون النقيض
على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه
رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة ان النقيض عندنا
اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له وان كان النقيض
حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه
على ما وقع في عبارة السيد في حاشية شرح مختصر الاصول واما
عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه
رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه
عن ذلك الشيء لان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه
قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز لان المنطقيين من اثبات التقابض
المتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر التغير بينهما حصل التدافع
بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا
عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما وكذب الاخرى قوله وايضا يلزم عطف على قوله بطل
كثيرا اه ووجه اخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات
وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات
في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم
ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله
واجيب اه هذا ما افاده السيد في موضع من كتبه وحاصله ان الصورة
الحاصلة من ذلك الشيء علم وتصور له لانه آلة لملاحظته ومطابق له لا تحمل
غير الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة بمطابقتها لمعلومها
انما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة

صورة لذلك المرئي الذي يراه وهنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة
اما الشيء الذي ينشأ منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له
فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة
المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون
ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم
المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة
له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة
لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب
بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة
لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة
انه لا تمانع بين المعلومات التصورية اذ لا بد ان كل متصور فهو ماهية
من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض
وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقا للواقع
فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصور التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون
كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات بين المعلومات
التصديقية والصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع
وقد لا تكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية
وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من التصورية و
التصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا من المعلومين
واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه
بذات الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو

وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابق له لعدم معلوميته وثبوت تلك الصورة فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له فانه دقيق قوله وانما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الحكم بان الصورة الناشية من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لمنشاءت منه في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن له صورة في نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا معنى تحقيق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في التصورية وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حاكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والالزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل منه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه ان فرق اه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو واجب لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة يكون اله لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه اله لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق و الحق من المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية اله لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث

الجزئية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة الملاحظة ومن افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هو متطابق المتصورة وانما الخطاء في ان هذه الصورة الملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الحجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بكنهه وصورة الانسان الملاحظة المحكوم عليه على الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه هو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو الملاحظ الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الخارج والذهن والامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجرية متصورة بوصف الانسانية وهو علم مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجرية من حيث انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسانية فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه و على هذا ظهر ان المعلوم وهو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بالوجه وتحقيق

وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه
انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل
الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف
العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية
لملاحظة الانسان الذي هو الحجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي
اعتقدته متصفا بالانسانية موصوف بكونه قابلا للعلم والفهم فيكون المتصور
مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو
الحجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان ناش
من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين احدهما سلمنا
ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما
لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك
لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي
من بعيد هو الوجه الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على
ما يجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها
لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع تمامه في نفسه غير مفيد لان
عدم المطابقة متحقق قوله اي ذاته كاف اه قوله لذاته بهذا الاعتبار
اشارة الى ان ليس المراد بانه علة لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز
من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة
ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه للسفادة
قول الشارح لا بسبب من الاسباب الى الاشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج
في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع
المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان في كفاية الذات في
تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة يتعلق على المنتسبين وهما العالم

والمعلوم ههنا لان توقف على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض
اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان
كان لا يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو المراد ان السبب المفضي
في بحثه قوله اي فيما لا نفيض اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن
ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية
والاخروية قوله يعني ان اه رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة
عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق
المحققون على ان المدرك للجزئيات والكليات هو النفس الناطقة
وان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان الصور
الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم
فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما
ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية
ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك
ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس
الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية
انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات
المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية
ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح العين
لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة
انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة
المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد
اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترتسم

لا يفتقر

لا ترسم في النفس حتى يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة
من اجتماع صور المحسوسات وادراك المعاني الجزئية وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز
ان يكون النفس الناطقة مبدا لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى
اثباتها قوله فيه اشارة اي قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي
والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة
التقاطع ايضا فالمناسب ان يقول يتقاطعان فينا ديان
الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح
انه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان
متقاربان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى
ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة
الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع
بدون الافتراق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى
فيحدث صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان وذهب كل منهما
الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين الذين
محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في التشريح قوله
لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة
يعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا وجود الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف
يدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه
بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية

مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يندفع الاعتراض قوله لانا نقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا وجود الحركة واتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس كذا انواعها الاربعة اذ حاصلها ما ذكر الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقة متنوعة نحو كونه مسبوقا بكونه اخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث منهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة اه يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة متصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسب ظنه ومقتضى علمه وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والافتراق فلا يجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين قوله ومايقال اه قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة في مكانين ادراك الحركة لان نفسها مشاهدة الجسم فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة الاحساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا وليسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قولهم وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى اللون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم اه فمن تتمة ما يقال ورفع الاعتراض وما

وما يرد عليه وهو ان يقال يلزم ما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من يلمس شيئا متحركا مغمضا عينه ادرك حركة ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركاله بحاسة البصر واللمس **وحاصل** الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والا لعدر على بيان كيفية مكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول الشيء الحال تجدد الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية مكنه فيحصل منه ادراك الكونين **ولا يخفى** انه للنفس لا ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظ سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه وعلى صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او العقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان اه مع يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة الحس الاخر لا يعد محسوسا كما لا يعد احساسا **قوله** اشارة الى تقديم قوله اه كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص **قال** المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ لكونهما متلازمان **قوله** اي مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لازم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارجية تطابقه

تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام للنسبة خارج له
نسبة خارجية وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه وقد يطابقه
تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل المحشي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب
الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرك ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى
تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المتقيد بقوله نسبة اذ المراد بها الايقاع
والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة لتصور الذهن لكنه خلاف
مرضي الشارح قوله على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر قوله بانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت بان هذا ذلك او بالنفي بان هذا ليس ذلك مع قطع النظر عما في الذهن
من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او
لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت
او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوقع
اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن
الاثبات اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو
الذي به النسبة كما لا يخفى قوله لكن يشترط فيه اه اشتراط الخمسة مذهب القاضي
الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية
واجبة في شهود الزنا لعدم اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض
عليه بان التزكية في الخمسة ايضا فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثنى عشر اه قال
سيد المحققين بعدد نقباء المبعوثة من بني اسرائيل على قال الله تعالى وبعثنا
منهم اثنا عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم ونشرها وتواترها
فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط
اربعين بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن تبعك من المؤمنين روي

روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا في اكثر نسخ التلويح او من تمسين بدل من سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبير بان الافادة تدل على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم قطعا بانهم تواطؤا لم يتواطؤا على الكذب او انهم اتفقوا على حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الاعتبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى الامكان العقلي تامل كذا في التلويح قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على حد التواتر فيدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم بان العلم الحاصل عقيبه سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد يقال انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه يجد حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم

اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلوم بالذات يكون
العلم والعلم بالعلم معا حاصلة في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار
ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك
فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه والقصد الى اخطاره بخلاف
ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظة تحصل بالعلم
تامل قوله وهكذا حال كل معلوم اه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم
بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه تحقق تحقق المعلول واذا
تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلم بالخفية لانه لو كان العلة
ظاهرة يستفاد بها العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان
والادلة له لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة
او خفية واستفادته من وجه اخر لا ينافيه قوله فان قلت اه هذا السؤال
منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند
المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع
العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه
ههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا ليس بالحس غير التواتر
كذا نقل عنه قوله تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع
فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه
معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح اه يعني
ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام وتواتره
ثم ههنا واما خبر النصارى اه فبينهما تدافع فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا
بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى
واما اخبار اليهود والنصارى فلا تدافع لكن احتيج في عطف قوله واليهود بتاويل

بنايد دين موسى عليه السلام الى الكفر وهو ان يقدر لفظ اخر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل هذه العبارة لانه مخالف للقصة على ما زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم بط ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم الحق كما في الكشف الكبير حيث قالوا وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد اصل المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوا كانوا سبعة او تسعة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار سبعة فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم لما كانت عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على لا يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر مستفادا منه قوله وعرف اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرقوا التوراة وزادوا

فيها وتقصوا حتى لم يبق سوى زمنة فالمجوس لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكانت بخت نصر قبل البعثة فايضا لسارق الدنيا و مغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اه اي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره مم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة بقوله بل لم يبلغ عند المخبرين على ما نتوهم قوله وفيه اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة الانفراد لما له الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا العذر كاف في الجواب عن السوال المذكور معارضة وللسند لال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع بلمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه فالجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد و الاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتغاير تهما رجحيا نا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكرنا قوله وهم الكذب اه جواب سوال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كلاهما فلكل خبر

خبر طرفان يؤكد ان بطريق الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال بحكم العقل
واما الخبر فموجب الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام
لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن
الدال عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله
متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج ما مر من كذب كل واحد يوجب
كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق الدواني في هذا اشكال
لمن اوحي اليه لكماله في نفسه من ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على
ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم
احد غيري والمراد بالاحكام النسبة الخبرية والحمل على الخطاب وهم الاعتقادات
التي هي راس الاحكام ورأيسها قوله وبالنسبة الى قوم اخرين اه دفع
لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين
موسى عليه السلام كيوشع عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام وحاصل الدفع انهم
وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم مبلغون بالنسبة الى
غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض
الانبياء كيوشع ممن امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل
مما قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ
الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى اسلم اه هذا
ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه
فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في

تعريف نبي عليه السلام

نسبت قوم

في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول
ولا فرق بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله انا ارسلناك وما في معناه يسمى
رسولا ومن حيث انه انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
المعتزلة واليه ذهب الشيخ **وقال** بعضهم ان النبي اعم من الرسول لان الرسول
اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة
والجماعة **وقال** بعضهم ان الرسول اعم وفسره بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف
النبي فانه مختص بالانسان **قوله** ويؤيده وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة بينهما
فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي **او** مساويا **او** اخص **او** اعم لا جائز ان يكون
مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل
على نبينا وعليهما الصلاة والسلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج
الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص **وفيه** بحث لانه يجوز ان يكون بينهما
عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز
ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام
مع انه ذكر النبي بعد الرسول في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا
وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق
الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه **قوله**
وقد دل الحديث اه تأييد ثان بكون النبي اعم روي ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي **قوله** فاشترط اه اذا كان النبي
اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه
يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام **قوله** والكتب مائة واربعة
اه روي انه عليه الصلاة والسلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها

منها على آدم ع م عشر صحايف و على شيث ع م خمسون صحيفة و على ادريس ع م
ثلثون صحيفة و على ابراهيم ع م عشر صحايف و على عيسى ع م و موسى ع م
و داود ع م و محمد صلوات الله و سلامه على نبينا و عليهم اجمعين التورية و
الانجيل و الزبور و الفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي بالكون اه هذا ما ذكره
السيد الشريف في شرح المواقف وقال لشرط في الرسول ان يكون معه
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتب و فيه ضعف
اذ بها عده النقل و مجرد الاحتمال لا يكفيه و لذا ذكر باللهم قوله و يمكن ان
يقال اه اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول
بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة
بمكة و مرة بمدينة و لذا تسمى سبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق من ان
مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات قوله و تخصيص بعض الصحف
او جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه
تخصيص بعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق و تحاصل الجواب
انا لا نسلم صحة الرواية و على تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليهم اولا
قوله و اشترط بعضهم عطف على قوله فاشترط بعضهم اه يعني اشترط
البعض الشرع الجديد في الرسول و قالوا انه صاحب شريعة متجددة
بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله قوله اورده المولى الاستاد
بان اسمعيل ع م كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه و كان رسولا
نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم كانوا على شريعته كما صرح
به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى و كان رسولا نبيا يدل على
ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليهم الصلاة السلام
كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق اذ لو خص الرسول يكون
خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر و لا خبر الرسول قوله و يعتبر الحصر بالنسبة اه

فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى عن
هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل عليه يدخل
فيه سحر المتنبي اه **حاصله** ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة
وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
مدعي النبوة **والاولى** ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق
الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف
السحر فانه بمباشرة الاسباب **وحاصل** الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع من الله تعالى لان الخارق
فعل الله تعالى مخلوق لاظهار صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو اظهره على يد
الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على
وفق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على تقرر عندهم من
ان الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله بلا واسطة لان التصديق
لا يحصل فيه بالتسبب فلم يتخلف على يد الصادق اظهار الصدق ولا يخلقه
على الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما زعم الفاضل الجلبي
من انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب تعالى من غير واسطة
فان تم تم والا فلا وان قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد الكاذب لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان
حاله يكذب لمقاله ويرد الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق
للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار
صدقه وليس بممتنع صدوره بل واقع على ما قيل في حق مسيلمة الكذاب انه
دعى لاعور فصار عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه
الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره
تعالى او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكره **قوله**

قوله ولا نقض بالوضعيات اه يعني ان جواز ظهور الخارق على المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهار الشيء فرع وجوده يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله صدق به اظهار الصدق لان اظهار الصدق فرع وجوده فلا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عليه الصلاة والسلام عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذه الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحاصل ان صدقها انما لم يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجزة على ان اتيان مثله عن التحدي تامل قوله والحق اي الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمقناطيس والاهر بارس امر خارق للعادة فلا بد خل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع الالتباس بالمعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة

المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق
فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على
يد كل من باشره بمادة **قال** الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق
فانه ربما يحتاج الى شرائط لا يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما
انتهى **وفيه** انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع
شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت
مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه
على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر
بوجه شيء وبعد ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد
المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه
لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولهذا اهمل العلوم بهذا الجواب الا انهم
لم يقصدوا العدم كون السحر من الخوارق بل الظاهر ان مرادهم بسحر
المتنبي مطلق الخوارق الذي يظهر على يده ولو مجازا **قوله** فان قيل كرامة اه
انتقاض تعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء
لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان
المقصود في خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق
وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته
وما قيل من الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون
الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد
ان يكون ذلك الفعل دالا عليه فلا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه
وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة
دالا على صدقه لما اشترط في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم
انه تصديق له تأمل **قوله** فلا عدوا الارهاصات اه جمع الارهاص وهو

وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي يسمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة
النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات
اي تشبيه ما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي كانه
صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة
على ما صدر قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظان يكون هذا الامكان
مقصورا على الامكان الخاص في المعنى التوصل بالنظر الصحيح الدليل الى العلم
ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر
الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل العالم بان حصول
النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فقال
الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه
يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة
الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان
العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى وفساده لا يخفى قوله ولك ان
تأخذ امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان المقيد بجانب فالمعنى ان
عدم التصل التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به
اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما
هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذاهب الثلثة قال السيد في حاشية
شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث
هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا
بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر
احد فيها ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة
لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل دلالة وان كان

يفضي اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم
خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق
اي نظر ولم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد
المطلوب بالخبري للاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان
لان التوصل الى العلم بالمطلوب اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم
الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله مؤلف
من اقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة
بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه
واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر ليدخل
الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح
مختصر العضدي انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه **قوله** انما لم يقل لذاتها الخ
يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة
العارضة في التعريف اشارة الى ان للصورة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا
في استلزام النتيجة **ولا يخفى** انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك
عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء
والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او
عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة
مقدمة غريبة اما اجنبية كما في القياس المساوات او لازمة لاحد المقدمتين
بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظ **قوله** فان قلت التعريف الخ يعني
ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل
الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكره في الكتب مع ان تلفظ الدليل
لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول قوله وربما قرر ناظرا ان لا حاجة
الى ان يقال اي يجب ان يمهد بناء على ان الملفوظ من موارد للعرف كا

كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل الاولى ان يقول يدل التعريف المعرف بالغير
وقد قيل ان النظر انما يقع في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على
ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان
تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصود بيان تعميمه
كيف يصح قوله قلت اه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ اله لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم
وليس بمعنى ان من التلفظ الا احضار تلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم
ههنا المعاني الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم
لذاته قولا اخر بمعنى انه كلما علمه العالم بالوضع لزم منه العلم بمطلوب خبري
غايته ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص
وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول لان
لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس
الملفوظ الا تعقل معانيه يكون هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول
المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكرتم قوله في هذا في القول الاول
اي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول
المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في
اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول
فلا يلزم من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا في المولف
واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ
مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر
مبني اه اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل
مقصور على الفرد الكامل مبني على ان المراد بالنظر في قوله ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط

مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه وترتيب مقدمتان احدهما
من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته
ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر
في احواله وفي نفسه على ما هو الظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ان يكون المقدمات
الغير الماخوذة مع الترتيب ايض دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر الى نفس
تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرايط الانتاج الى
المطلوب الخبري واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق
عليها التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد الشريف في حاشيته
شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل
الحلبي في حاصل قوله حتى يلزم كون المقدمات المرتبة وترتيبها دليلا حتى
كونه متعلقا بالمنفي لا النفي قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظ اه يعني لا يخفى
ان كون المراد من النظر فيه في احواله فقط خلاف الظ اذ الظ العموم
بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح انهم
متفقون على ان انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التعدد المذكور
يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الحصر الذي ذكره الش اجيب بان
الحصر في قوله ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم
اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات
الماخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم على التعريف الاول الى المفرد
وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء
فيه ان صحة هذا التقسيم مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في
نفسه فلا يصح الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايض

ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان الماخوذتان مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزوم مم اذ لا معنى للفظ اصلا وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي
الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل
الحلبي في هذا المقام مقال لا يعبؤ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي
بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان
امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور
فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان
الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو مذهب
من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرون على ما مر قوله المراد
بالعلم التصديقي اه يعني ان العلم من الفاظ المستعملة لمعان متعددة و
المراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف
للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على
تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج من التعريف
المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها
البينة فانها تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما قررناك اندفع
ما قال الفاضل الحلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت في التعريفات
والا يمكن تعريف تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم
حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش
من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين
المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل
الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا
للامارة ايضا قوله ويلزومه اه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم

المعرف لا يقبل ان يقال انه يلزم تخصيص المعرف

العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة
او الاعداد او التوليد فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية
اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت
بديهية او كسبية وانما وصف القضية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى
ان عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة
او بالنظر ولم يظهر فائدة توصيف بالوحدة فان كل قضيتين فرض استلزام
العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما ايضا خارجان
بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار
اللزوم بين العلمين اذ اللزوم بهنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق
لا بين العلمين لانا نتصور القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل
الجلبي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود بشكل مخصوص فانا نحكم اولا
بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا
يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال
ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة
كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف
ان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد انتهى
اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى
فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود فهو موجود
وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة
الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس
فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه اه وان بطريق النظر فهو في افراد
الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول
يعني وان اندفع النقض المذكور عن التعريف لما ذكرنا لكن ينقض جمعا بما

بما ذكرنا ان الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ اللزوم
بين العلم بالمقدمات على هيئة الشكل الاول وبين العلم بالنتيجة وان
كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ
وغير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين
كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم
ولا لزوم فيها ولا امتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتيجتها
كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين وبالحاصل ان
اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما
يظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى
غير البين هو الاحتياج الى الواسطة دون خفاء اللزوم وان الخفاء
بمعنى الاحتياج الى الواسطة كالمستدعي الى الوجود فبين البطلان اذ
لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسمان من اللازم
والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج في كل شكل
فالمراد ما يلزم من العلم بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق
اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال
الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة الدليل وهو الشكل الاول
كما ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل
وسطا مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين
منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها
على الاول حصل له بالنتيجة من غير الانفكاك بين العلمين قوله ويرد عليه اه
يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني قوله مؤلف من قضيتين اه
انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق

الحدس وهي ان تجد المبادى المترتبة في الذهن فتنتقل منه الى المطـ سرعة
مع انها ليست بدليل لان الدليل مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة
من المطـ الى المبادى الغير المترتب ثم منها مترتبة الى المطـ **قوله** اللهم الا ان
يراد اه في الانتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين
المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس **وانما** قال اللهم اشارة
الى ضعفه لان الالتزام تام بظاهره ولا قرينة مخصصة وجعل المعرف
قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق
بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من اخر كونه تكشياه
ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديقي لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم
ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد
قوله فبالثاني او فقد اه لان لزوم العلم بشيء اخر من غير ان يتوقف
على امر انما هو من المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات
الغير الماخوذة مع الترتيب **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول اه يعني
يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على تقدير ارادة افعل
التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد
بشرط النظر في احواله يستلزم الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث
بان يتوسط بين طرفي المطـ الخبري فيقال العالم حادث وكل حادث
فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع **قوله** ولا يذهب عليك حاصله
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا
التعريف اعني ما يلزم من العلم به اه على ذلك التقدير شامل للمقدمات
الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف
الاول على اخذه الا ثم ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات

للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه ولا يكون مطابقاله لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك وثم قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا يكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولاشك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة دالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر الى احواله فهو تكلف في التكلف ولذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه او في احواله فيكون كلا التعريفين شاملا للمعرف والمقدمات فيحصل التطبيق ولايكون خلاف الظ والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق الدال اه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاله اي يريد الشارح بقوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهر الله على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله تعالى به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد امثاله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولايكون موافقا لدعواه فانه يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته

فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه
اذا اظهر امر خارق موافق لدعواه على يد مدعي النبوة علم انه قصد به
اظهار التصديق واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون
على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه
في ذلك اه هكذا ذكره السيد الشريف في شرح المواقف حيث اجمع اهل الملل
والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب فيما دل المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه لدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية واللازم عليهم اظهار
المعجزة بعد تبليغ كل حكم وعلى تقدير جوازه في الاحكام الآتية لا يلزم
ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى
الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب
يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة
على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب
بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا
ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا
لها لكن جواز وقوعه يدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان
هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة
قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله وان لم نطلع
على وجه استحالته قوله هذا في الامور اه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه

تمامه انما يدل على ان الخبر يوجب العلم في الامور التبليغيه والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول فيما عداها هو انه ثبت بالادله القطعيه ان النبي عم معصوم فكونه فلا يكون كاذبا في اخباره لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ التصور اه قائله مولا صلاح الدين البروعي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر مع بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين بخلاف ما اذا سمع ولم يعلم بانه خبر الرسول او لم يلاحظ معه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب اه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطه لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فهو فيكون افادة العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا **قال** الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العاديه لمن شاهد المعجزه على ما ذكره

في شرح المواقف انتهى قوله المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان
ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة
العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري وعادي
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي العلم بالمدلول ضروريا
والجواب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي
عادية او عقلية وهو تولد الاستفادة من الدليل فليف زعم منه دلالة
على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السوال والجواب غلط
لان تصور المخبر بالرسالة لا يحصل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السوال وهو ظ
ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال لان بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل
ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى
الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق
استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول فهو
صادق قوله نعم بتصور الخبر اه بيان لمنشاء غلط السايل والمجيب يعني
ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن
كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله
الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله
بلغه الى الخلق فيحصل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار
عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج
والسايل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور
خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون

بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالي وهو موقوف على
استحضار تلك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة
خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يحصل صدقه بديهيا ويفيد العلم
الضروري من غير احتياج الى الدليل **قال** الفاضل المحشي ان تصور المخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبر هذا
الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره
لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة
في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي
منشاء البداهة على ما ذكره **اقول** ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول
سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم
لجواز المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل
نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم
تصور الخبر بعنوان ما هو بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعد
جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل **قوله** لكن الكلام اه
استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد
السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب انه تصور
مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر ولبس يدخل في ذلك الامر من
حيث الرسالة او التبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى
الترتيب المذكور فلم يرجع الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
يجعل صدقه بديهيا فح يكون السوال والجواب صحيحين **وحاصل** الدفع
ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر
عن كونه مما بلغه هو او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول

يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي مابلغه الرسول يوجب العلم اه
ولاشك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى استحضار تلك
المقدمتين على مامر فح لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان مابلغه
يجعل صدقه بديهيا ولايحتاج الى الترتيب المذكور **قوله** ونظيره اه
يعني ان نظير ما ذكر من اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل
صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال
العالم حادث يكون ثبوت الحدوث محتاجا الى النظر واذا لوحظ
بوصف التغير يقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث بديهيا
غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن
بحسب اختلاف العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وبما حررنا
لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان
بديهي ممنوع اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا كل متغير
حادث ولاشك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال
ليس بشيء منشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان
ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليست من دأب
المحصلين **قوله** بهذا المعنى يعم الثبات اه يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال
النقيض داخل في الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال
حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبت بعد التيقن على
هذا المعنى لغوا لافائدة في ذكره الا التكرار وبما قررنا من معنى العموم اندفع
الاعتراض بان التيقن بالتفسير المذكور الذي ذكره المحشي ايضا يشمله
الثبت ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبت وغيره وان ذكر العام لا

لايوجب انتفاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على الاجزاء والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر في الثبات **قوله** اللهم الا ان يراد اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في نفسه فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بانه لا يجوز وقوع نقيضه ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيحتاج الظن ولا يا ... اذ ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في الحال فيخرج به تقليد المصيب **قوله** وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم واللازم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ليس معنى هذا التوجيه في البعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التصريح في اللفظ هو زوال الشك على ما ذكر في الصحيح هذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك ثابت ذلك الادراك في التصريح يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في الحال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك

في المآل غاية البعد لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم
بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع
ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل **قوله** فالاولى اه اى الاولى
ان يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج
به الظن والجهل وتقليد المخطى وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس
بثابت وهو تقليد المصيب لكن تفسير اليقين بما ذكر خلاف المتعارف
والاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بانه لا يزول بتشكيك
المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل مخالف فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك
والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل مخالف لعدم مطابقته
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه تصحيح وانما قال فالاولى اشارة
الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول
اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح
ما علم ضمنا **قال** الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان اراد به الجزم المطابق
في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا
اقول لا معنى لهذا الترديد لان المراد ما هو مطابق في الحال والمآل
وما ذكر من المغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد
المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس
فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر فقال وما هو جوابكم
فهو جوابنا **قوله** لا يخفى ان قوله يوجب العلم المستدلالى يعنى ان قول
الشارح فهو علم بالضرورة بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل على ان
مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل
من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم

والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه
اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم
سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد يدل على ذلك لانه اورده
بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
مشابها للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات يكون علما بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان
جهلا اه اى لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون
مشابها للعلم الضرورى في اليقين او تقليدا فلا يكون مشابها في الثبات
فانه صريح في ان المقصود من قوله العلم الثابت اه ان العلم الحاصل به
علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض
ان يقال المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في قوله
يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن
للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق
الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل
من الادلة النقلية لا تفيد الا الظن لكان مؤيد الارادة وان
قال الفاضل المحشي من ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعنى يتجلى بها المذكور وهو شامل
لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا
ليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم
مختص باليقين عنده كما صرح وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل في
قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب
العلم ثلثة ايضا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم تنحصر الاسباب
في الثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه

بوجب بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية اه يعني يرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الى حصلت بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين في الثبت في العلم الضروري في غاية القوة والكمال لذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة كما سيجيء بحث الايمان اقول رأى المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي وان التصديق بالتشريعات ليس كتصديق النبي عليه الصلاة والسلام تامل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت به يحتاج العلم الثابت اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون المقصود ان العلم في والعلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم بهذا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة لانه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير بهذا الموضع وترك في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحرى بالتفسير واما ثالثا فلا يصح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا قوله

قوله وكانه اشارة يعني ان قول المص والعلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم
الضروري في قوة اليقين واشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي
المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم فيها مدخل كما انه ليس له مدخل
في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم
العقلية الحاصلة بمجرد النظر العقلي فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له
استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما
كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل
الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج
الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة
ماذا بل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين بشيء من ذلك سبيل اقول
مرادنا يكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية اليقين انه يفيده
بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها على القطع ولا شك انه بعد التيقن
بجميع المواد التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها
يحصل في بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف تامل قوله والآن
فالحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر
وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه
ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر في الكافي
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر
وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا انه
في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده
ما ذكره السيد الشريف في خلاصة الطيبي انه قال ابن صلاح من سئل
عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث من

كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لك فانه يفيد العلم الضروري
المعتاد بالجزم قوله انما قطع النظر عن الدلائل اه يعني انما قطع النظر عن القرائن
في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل ليخرج الخبر المقرون
ويبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما خارجا عن الخبر الصادق
موجبا للصدق لان الوجه في عدم الخبر الصادق سببا للعلم الاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل
والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل
في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه
ذلك بخلاف الخبر المقرون لانه لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية
فلا وجه للادخال فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن
قوله وقد يوجه اه يعني قد بين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
ان القرائن ينفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا احقق لشارع
العموم الى الدار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانه لا ينفك عن الخبر
بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة
الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك
قطع النظر عن القرائن واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة
الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه
قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر
ان الخبر بقدوم زيد عند لشارع في قومه يفيد العلم وعند عدم
لشارع في قومه لا يفيد لكن لشارع في قومه لا يلزم الخبر المذكور لانه ينفك
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك وهو ان هذا
خبر الرسول وكل ما هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون
يلزمه

ويلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله و
ليس لذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل
على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول
الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك
ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه
قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل
الخبر المتواتر وقرينته لا لازم بل تنفك عنه في بعض المواد وفي بعض
الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
معدودا من اسباب اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم
الضروري عند المصنف ومنشاء حصول العلم عقيبه لاجتماع فرتب
اجتماع يخلق الله تعالى العلم عقيبه ورتب اجتماع لا يخلق الله فلا يلون
افادة الدليل او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر
والقرينة ينفك عنه وبما قررنا اندفع ما قيل بعي اشكال قوي وهو ان
الخبر المتواتر لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم
امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرتب عدد يفيد العلم في مقام اخر فكيف اعتبر مع قطع
عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم ليست بملاحظة احوال المخبرين
والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال
فيه فرتب اجتماع يخلق الله تعالى عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في
مقام اخر من غير تاثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء ولعل
وجه قطع النظر من القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست
مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا
فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل

فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة للتيقن بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه و قال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيلزم الاستدلال لان يتفرس ان يكون بالنظر في احواله كما في العالم بالنظر الى الصانع فيكون سبب الخبر بمجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وفيه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مقرونا فيلزم الاستدلال لان يتفرس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز عند العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار خبر قوم كذلك ثابت في التواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه الصلاة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله حاصل الجواب اه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح في ادخال خبر

خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني
على المسامحة بارادتها في حكمها سواء بين كيفية الاجماع على ما اورده او على
طريق اخر بان يرجع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بتبعيته خبر الرسول
علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس معتدا بالنسبة الى عامة
الخلق بها بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل
قوله ان قلت هذا مناف اه يعني قد سبق في وجه الحصر لاسباب العلم
في الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال ان كان من خارج
فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم
يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك
لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل
واسطة في ادراكها مغايرة له ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله
قلت اه حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعاريف ان العقل
آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها
تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف
واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل يطلق الآلة على الامر الذي
هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى المنفعل
اما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف
النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية
فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يرد ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث
الآلية مرارا كثيرا وانه يلزم ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا
اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو
الحواس والا لم يكن آلة فهو العقل فظهر من عبارة الشارح ان مقصوده

نفي كونه الة غير المدرك وان النفي متوجه الى المقيد وانما نفي الغيرية عنه
مسامحة باعتبار ان دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة
فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة موثرة على وفق الارادة
كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير
على المصطلح اه واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور
في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك
فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي
كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا
المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق هو اللغوي
اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان
نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما عن الصفات القديمة واما الصفات
الحادثة فمغاير لموصوفها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر
بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما يجيء بالتفصيل ان شاء
الله تعالى مع ان النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اه اذ هي
التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس
فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراكات المحسوسات بالحواس هذا
لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس مدرك به لا مدرك اللهم
الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى به
وكيلا ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا
الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية
ويكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط اعلم ان الشارح
ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها
الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو

وهو المشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالاضافة اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافته يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو صفة المكلف وسبب لحصول علمه **قوله** والعرف واللغة على مغايرتهما اه يعني ان العرف واللغة يدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه **اقول** هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده اه يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اثباته معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني **قوله** ففيه رد لفرق المخالفين فخصص الشارح السمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة فالاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه

كثرة في الالهيات فهو دليل للفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف
وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام تشمل جميع النظريات من العدديات
والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة لاختلافهما
فلو جعل دليلهم لم يكن منتجا لدعويهم قوله لان هذا النسبة تعلم اه لما كان
قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر
لا في الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم
اثبت لكونه من الالهيات بقوله لان هذا النسبة تعلم المعلومية اه ليتحقق
التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة من الالهيات لانه راجع
الى ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فعلم النظر فيه بانه لو كان
ذات الله تعالى وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتنافي الاراء
فيه لكن اللازم منتف والملزوم مثله في الالهيات فلو كان مفيدا
للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات وهو نقض والفرق بين
الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذن
الكريمة قوله لكن يرد اه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض
لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته
الظن بناء على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما
الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا
هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يناقض
قوله يرد عليه اه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز
ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان
النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم
والحجج الالزامية اعني المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب
والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا

لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم اه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه حاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان علم كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني لكن القائل بنفسها اه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصود الاستدلال انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيضها ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات النظر اه يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص لان اثبات القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه وقد يقال اه حاصل هذا الجواب

ان اللازم منه سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا تم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى الحكم بالنظر ان العلم يستفاد من النظريات بعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا الا على الحكم بافادته الاترى انا نحصل كثيرا من النتائج من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس كونه مفيدا ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه **قوله** وقد زيفه الشارح وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في الانتاج الفعلي بكيفية الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة من العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالافادة ليف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج **قوله** اي توقف الشيء على نفسه اه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته **قال** بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها وايضا ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على

على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على
العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل
بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر
صحيح فهو مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي
اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف
على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله
كبرى لصغرى سهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام
في التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا
عليه لجواز ان يحصل بوجه اخر نعم يتوقف الشيء على نفسه لازم لانا
اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظ فلذا
حمل المحشي على المجاز **قوله** حاصله انا نثبت الكلية يعني لا نسلم انه يلزم من
اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو
افادة النظر من حيث كونه نظرا او المثبت هو افادته من حيث ذاته
لانا نثبت القضية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية
القائلة ان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو
النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا بعنوان حتى
لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف
عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات الكلية بالقضية الشخصية
اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج
هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته
من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار
هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل

فى الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والملوق منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها فى تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهو بهذا الاعتبار مبنية على صيغة اسم الفاعل غير مندرج تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية اى من حيث كونه نظرا وهو بهذا الاعتبار مبنية على صيغة اسم المفعول مندرج تحت الكلية لا محذور فى ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهى **قوله** والاولى يعنى ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى السبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف للاخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ المعلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى السبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال المراد بالتفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة **قوله** وجعل التفسير الاول التوجه يعنى جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا او بيانا بالاول التوجه فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى الشئ اصلا كما يفهم ظاهرا بل ان يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايم تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله حيث فسر الاكتساب المقابل له بما يكون بما شر الاسباب مدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله با

بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس **قال** بعض الافاضل فيه
بحث لان الحاصل من الحدس والتجربه خارج عن المقسم فان كلا من
ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحدس والتكرار **اقول** هذا محل
لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات مرجع الكل العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد التعقلات
او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت
بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما كان لا يلائم تعريف الشارح
لانه يلائم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل
بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا
في حصوله كما لا يخفى **قوله** الظاهر من عبارة اه يعني ان الظاهر من
مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة
الاكتساب وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتساب المفسر بما ذكره معناه ما
لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه
قوله ويرد عليه اه اي يرد على ما هو الظاهر ان المثال ذكره الضروري
ليس مع افعاله بالمعنى المذكور لان حصوله يتوقف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق
عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار **واجيب** بان المراد
ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير
اليه تمثيله بمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاسند لاليات وتقليب
الحدقة والاصغاء في الحدسيات **ولا يخفى** ان ذلك تكلف مع انه يلزم
ان يكون الضروري والكسبي قسمين بالتصديق دون التصور والاصطلاح
على خلافه **قوله** وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد

على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حاصل بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح من وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم الحصول باول التوجه لتوقفه على الحس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال و الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروك في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة كسب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كانت بواسطة الحس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كانت الاستعانة بالحس والتجربيات مدخل فيهما قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون واسطة النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات وقصنا بابا لها معها ويكون الاستدلال والاكتساب مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من

من شانه الحصول وليس مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان
العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر
عادته تعالى بخلق بعد كسب اسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل
فمن قال ان النقض بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من يمتنع العلم
بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القايل بامتناع العلم بحقيقة
الحكماء ونبذ من المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين
قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد
بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس بحاصل
انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من
انه الصورة الحاصلة واما على عرف المتكلمين من انه صفة توجب تميزا
او ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان تكون تلك الصفة حاصلة وعلى تقدير
التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايع فيما بينهم
فيجوز ان يكون التقدير له في ذلك الابهام قوله لكن يرد الخ يعني ان
شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الادراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس
المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان
الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل
لا بد في حصولها من الاحساس من امور اخر ينضم العقل الى الجزم
بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع وتلك الامور غير مقدور
لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس
او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة مقدورة
لنا كانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون

ههنا امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة لمخالف
لصريح العقل واللجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على
الامور لا نعلمها وفيما ذكرنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في
هذا المقام تركنا ها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشاه حاصله
ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة
في حصوله والكسبي عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فيدخل الحسيات
في الضروري لتوقفها على امور مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات
في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون
كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدورة فان
قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات
قد يتوقف على مباد ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال
عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري
ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور
قوله وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسمان قسمين وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول
ان الضروري ليس باكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين
المقسم والقسم قوله وليت شعري يعني ان دفع التناقض فرع تخيله
وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل للضروري معنى واحد وهو ما يقابل
الاكتساب لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البديهة ان
الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاكتسابي في المقابل له و
ليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كانت ضروريا او

والاستدلالي بدل

اونظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل من الاسباب
الى ما يحدث الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى
ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة
للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي ولا شك
انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب
المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بالاسباب المباشرة فيكون
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل يحصل من
نظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانية
كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي
ليست بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما في النظريات
والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة
العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل به بدون المباشرة
يكون ضروريا وما حصل بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم
هو السبب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود
التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون
نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه
السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب
مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسية والخبر الصادق وليس بنظر
العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه اه هو العلم
الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون
الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما قررنا لك اندفع ما قيل

لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة
مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان
اما حيوان ابيض وحيوان اسود لانه لم يجز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم والقيود التام
بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد بحسب تقسيم الحيوان
وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى نعم يرد على التعريف الثاني اه يمكن ان يحمل
الضروري محمول على ما يحصل بدونه للسبب اشتراك يم التي عليه يلزم التناقض
بل لا حل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لانه يخرج الحدسيات
والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر وليستا داخلتين في الضروري
لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي
لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فنحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير
احتياج الى تفكر بغير الاول التوجه فيحصل الضروري معنى اخر وهو
ما حصل بدون فكر والباعث على حمل الضروري على معنى اخر
ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل
التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيل الضروري
الى صل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء وبا في عن ذلك لاحتياجه
الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين وبما حررنا لك ظهر ان ما قال
الفاضل المحشي وانت خبير بان الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري
ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلة بمباشرة للاسباب وقسيم

قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد بمراحل اذ ليس المعنى ان الضروري بالمعنى الاول سيما والتجربيات والضروريات المعدودة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروري على المعنى دفع التناقض لتصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك **واعلم** ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف تحقق التناقض اذ من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج الى دفعه اه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلث ويحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع العقل او رجوعه في العقل فان كان بلسعانة الحدس او التجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم او المقسم الاسباب العامة لساير الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر **قوله** الا ان تخصيص الصحة اه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة لغير الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها **قوله** وجوابه انه خلاف الظاهر اه لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض **قوله** وفيه استدراك اه لانه يلزم ان يقال ان اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا **قوله** وايهام خلاف المعنى لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فهي

ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف الموقع **قيل** المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد قررنا في المقاصد في بيان تحقق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة المعنى وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه رد عليه مما ان حمله على المعنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهامه خلاف اطلاق الموقع **قوله** كلما كان ههنا غير مرضية لان جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقين حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا او مالا فلا معنى لايراد كلمة كالمشعر الظن **قوله** فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما عرفه قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي ثانيا على ما ذكره حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا **فان قيل** حصر الاسباب في الثلث قرينة صريحة على انه ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والرؤيا **قلت** يجوز ان يكون للتاحلو الحصر للاسباب المقيدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان **قوله** اشارة الى وجه التسمية وانما ذكر هذا العقد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فالعالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به سمي به سوى الله من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع **قوله** وليس من التعريف اي ليس جزء التعريف حقيقة والالزام الاستدراك لانه حمل الغير به على المعنى المصطلح فخرج

فخرج الصفات وصار التعريف ثم جامعا وما لغا بد ونه والمشهور
انه جزاء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات
اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على
المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك
قوله من الموجودات لان الغير لا يطلق عندهم الا على الموجود
قوله يقال اشارة الى ان المراد له يعني لما كان تعريف العالم بما ذكره
موهما بخلاف المعنى من وجهين الاول جواز اطلاق اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه
على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وهو قوله من الموجودات بيانا للموصول
ازاله بقوله يقال عالم الاجسام اه فانه في ايان الامثلة من الاجناس جنس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اي بين جميع الاجناس
اعني كونه ماسوى الله فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس
كلفظة العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له
خاصا فانه مخصوص بمواضع فاذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك
بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياتها كاطلاق الانسان على زيد وعمرو
وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم لكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك
اي فيه اشارة الى انه ليس للمجموع والالما صح جمعه كما في قوله تعالى
رب العالمين بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار
بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس
ليس للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قلت

عبارة المص صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون
جزئياته فمعنى تغير كلام المص بما ذكر بنوع جزازة **قلت** لا نم ذلك فان
قوله العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس
حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها
في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من
الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء
في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرنا
فيه اقرب الى الفهم والصواب **قوله** والمشهور ان الصورة النوعية
الخ هذا دفع توهم انه كان على الش ان يقول وصورها لكن بالنوع
والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها
بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعتها النوعية لا تعدو الا بامور خارجة عنها
من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب توارد تلك
تلك الانواع عليها فيجوز تخلعها عن انواعها بطريق الكون والفسـ
الفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية
وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية
عن الهواء ولا يجوز تخلعها عن طبيعتها الجنسية **وحاصل** الدفع ان المشهور
وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء الاسطقسات
اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات
وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلثة اعني المعادن
والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور
العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتعين كل واحد منها
بعد الافتراق بكثرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد
افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية
المختصة

المحققة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردا فرادها والا لم يكن المواليد قديمة
بالنوع فلا معنى لكون النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار
نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد ورد التشخص من كل نوع
فكان الشارح ترك ذكر الجنس **وقال** ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع الاضافي اعني
المندرجة تحت اخر فيصدق على الصورة النوعية ويكون موافقا
للمشهور **قوله** قيده بالاضافة اه اى قيد القيام باضافته الى العين
او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه
عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب **قوله** ثم لا يخفى اه يعني
ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض
بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة له بسبب التاليف
فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر مع عدم صدق
المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق
عليه القيام بالذات المختص به وبما قررناك اندفع ما قيل في دفع
هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى
والعرض في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون
عينا مع انه ليس بعين ويكون المنع ابطال انحصار التقسيم وليس
كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات
ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة
في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى **واما** قال المشهور
لان بعضهم ذهبوا الى انه غيره فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة
التي اعتبرها العقل مع وضع هيئة مخصوصة ثم ان يكون الهيئة معلومة
معدومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود

واجيب عن الاشكال المذكور فان معنى التحيز بنفسه ان لايكون عروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولاينتقض تعريف قيام العرض اذ لايصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اى ليس امرا اخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا اخر غير وجوده فيه وقامه على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد الشريف بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يقتضى المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان لثبوته لغيره لان كثيرا ما يتحقق الاول دون الثانى فان يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لايمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض او يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة بل المعنى الاعم المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف الاثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا

اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله** ليتحقق تقاطع الابعاد اه اى ليمكن الابعاد المتقاطعة فيه لايوجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير ولذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلثة **قوله** ورد بان التقاطع اه يعنى ان اشتراط التقاطع لايوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجنب الثالث فيحصل العمق بان تألف مثلا اجزاء **اب** فيحصل الطول وقام بجنب **ب ج** مثلا فيحصل العرض وقام **ب** على **د** فحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها من **ب ج** والثالث من **ب د** متقاطعة على نقطة **ب** وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة **ا ب ج د** والاوجه وفوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف **اللهم** الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع **او** يقال ان احدهما لعدم العينية فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى فى حاشية المطول ان الجملة كثيرا يؤديه فى قولنا فلان كثير الادب صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع ابعاد على القوايم والخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة و ذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل **قوله** وان كان لفظيا راجعا الحق من هذا بيك

فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم معنى لغته لما فى المواقف ودفع
ما قيل من حاصل ما ذكره الش يقوله ما هو نزاع فى ان المعنى الذى
وضع لفظ الجسم ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا او لا شك انه
نزاع لفظى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح
بان لفظ الجسم اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح
من ثلثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مساحة فى الاصطلاح
وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل
يتحقق بمطلق التركيب او من تركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح
نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته
بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافات
بين كلاميهما **قوله** اى مطابق للواقع اه معنى الانقسام الفرضى
هو فرض شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض
شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا **وفائدة** اراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما نقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة
ما يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات
للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة فى عبارة الشرح
صريح فى الفرق **ووجه** انقسام العقلى فهو غير منقسم فى نفس الامر
فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر امتناع
كما اذا تصور الانسان بوجه الجمادية فانه وان ممكن اذ للعقل
ان يتصور المستحيل لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله
اى مطابق للواقع والا فللعقل فرض كلى يعنى ان المراد بعدم
انقسامه انقسامه فرضا القسمة الفرضية المطابقة فى نفس الامر لا

لا مطلق تصور العقل لما فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء ولانه للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى علام نفسه وبما قرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لاخفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لايمكن فرض الاشتراك للجزئي الحقيقي بين كثيرين اذ الفرض ممتنع كما المفروض كما بين في موضعه لان فرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصل اعني ملاحظة العقل وتصوره غاية غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الغرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده المطابق فانه تجويز انفعا هو ممتنع لتجويز الاشتراك الجزئي وان لم يكن تصور ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول السبق الى الفهم **قوله** وان امكن دفعه اه اي ان امكن دفع منع حصر العقل في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم والحصر العين الذي وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم **قوله** لايقال احتمال جزء لايدل اه يعني لانم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لايدل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصادر مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود **وانما** قلنا انه يبقى احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يدل على حدوث حالة كون في حيز والمجردات لااحتياز لها فلايدل على حدوثها **وما قال** الفاضل المحشي من هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين ذكرهما الشارح فيما سياتي في قوله ههنا ابحاث اه ابحاث فليس بشيء لان

لان الاعتراض الذي ذكره الشـ منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بالانم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممـ بان المصـ حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اه اعتراض على هذا الجواب انا لا نم ان المصـ حصر ما ثبت وجوده لا ينافي غرض المصـ فهذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل المحشي الحلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قد يمات فلا يدل الدليل على حدوثه ولا اخفاء انه ينافي غرض المصـ انتهى فيه بحث لان احتمال جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون و كلما كان كذلك فهو حادث والسكون ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله ايضـ وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشـ ولم يقل وهو الجواهر احترازا عن ورود المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المركب حـ في الجسم ممـ لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصـ من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقـ منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجو

الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المص
قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله
ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يلتفت احد
فلذا لم يلتفت اليه المص واوردة بعبارة حصر المركب في الجسم بخلاف
المجردات فان كثيرا من الناس قائل بالتفت اليه واذا بعبارة التمثيل
قوله اى مستقيم يعني تفسير الخط لم للتعقيم بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو
بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
المستوى على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة
ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيلزم مستقيما
كالاستقامة وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما
او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل
فرع المتناهي في الوضع وبهو لان المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة
حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية
في الوضع لعدم وجود نهاية في الاشارة الحسية وان كان
متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يقدر محدود وما قيل ان
وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل
لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم
حصل الخطوط المستديرة وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا
الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيلزم الخط المستدير
فيها عند ذلك البعض بالفعل بهذا الحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه
لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط
بالفعل اه فان وجود الخط المستقيم مطلقا منافيا في الكرة الحقيقية
اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء

في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل
والظاهر من عبارته ان المراد بالكون سطحا حقيقيا الاحاطة مطلقا
سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة
الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن الكمية الاجزاء غير منقسم لانها لو كانت
بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي
او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان
وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر
واحفظ **قوله** ويرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد
لتنافي اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب
التي اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة
المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب
الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشموله لها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها
غير متناهية **وقيل** في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحد منها
اكثر مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرة
التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التي
بعد العشرة من العشرات **ولا يخفى** انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة
اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض
النسخ بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد
اكثر من المراتب التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى ولذا تعلقات
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن
والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية
عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات
واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا

لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والمعلومات والمقدورات متناهية قد بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم بالفعل متناهية واما الاجزاء الممكنة غير متناهية بمعنى لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات فيه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية الى ما لا يتناهى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الموجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم قوله فعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما يجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا يتناهى الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل

بامتناع اشتمال الجسم المتناهي القدرة على الامور الغير المتناهية في
الخارج لا برهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع
والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب
والنفوس المفارقة من الابدان لعدم الترتب فاذا كان كل واحد
من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكن يكون
جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة
او متعاقبة على رايهم وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل
عليهم الزاميا **قوله** فان قلت اه حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية
عارضة للخط اولا وبالذات فلا يجوز بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء
لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون
ما به التماس جزء لا يتجزى **قوله** تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة
نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية سطح المخروط
المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة المنتهي الى نقطة في جانب
الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة
بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايض **وما قيل**
من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز
ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير
ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتان قطبا الكرة والمخروط شكل
يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر يتحرك منه ويضيق الى ان ينتهي
بنقطة هي راسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا
والا مضلعا **قوله** لانه في الاخرة اه يعني اثبات الهيولى والصورة
يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية
المتفرقة باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه استمرار الاو

وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومنع البعض ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله في كثير في اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم قوله المبني صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون حركتها قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبا من اجزاء لا يتجزى بل واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله قيل اما الحروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسام العالم والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تعسف محض قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله ويحدث اه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة

انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قايمة بذاتها امالان معنى
القيام بالذات وهو التحيز منتف ومعنى عدم القيام بالذات
عدم التحيز منتف واما ان لايكون متحيزا بالذات كالصفات او متحيزا
بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير
واما ان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير
الا انه مغاير بالاختصاص عند المتكلمين كما ذكره السيد الشريف في شرح
المواقف فلا يصح اخراجها عنها فلانم ان كل ممكن حادث بل مايكون
صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق
الايجاب وهذا ماذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض
لايوجب جواز اطلاق العرض عليها لايلايم خلاف الحق اذا اطلاقه
شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى ما لم يرد به
اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل المحشي في توجيهه
واما لان الصفات محدثة في ذاتها كما ذهب الكرامية فلايجوز
اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف للاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب
الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد اه قال بعض الافاضل المذكور في شرح
التجريد ان الاعراض المحسوسة لايحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن
وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب
عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان
من الاعراض لايوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى
بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح
في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله وكذا ان تستدل اه يعني لك
ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لايبقى زمانين والا
لكان البقاء معنى قائم به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن

لكن تركه الشارح هٰهنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبيّن حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه ببيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلأن الاعراض فهي غير باقية **قوله** اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده و القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بالعدم اثر المختار حادثا قطعا **قوله** واعترض اه **حاصله** ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا بالعدم الاثر وهو لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احتراز عن قصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه لا يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا **قوله** اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لا القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان العدم ينافي العدم **فالحاصل** ان ما لا يطرء عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته

وح يمتنع عدمه او مستند الى الواجب بطريق الايجاب والمستند الى الموجب
القديم لايطرء عليه العدم والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله
ان قلت يجوز ان يستند اه يعني ان طريان العدم على القديم انما
يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا
الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون
استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون
وجود كل منها شرطا لوجود مستند ذلك المستند ومعد الوجود الاخر
غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك
المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة
الماضية الغير المتناهية لتحقق العلة التامة اعني الموجب القديم مع
واحد من الشروط ولايكون ممتنع الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي
شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه متعاقب شرط اخر لايكون
شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلوم عن العلة التامة بل عن الناقصة
وهو جائز فقوله ولا يلزم قدمه بمعنى لايلزم استمراره ولنمثل لك بان
يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبداء معين الى غير النهاية في جانب
الماضي بان يكون كل واحد من تلك الجزئية شرطا لحصول سكون زيد
في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه
في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب
القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون
ممتنع الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركات الجزئية
التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة
اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه

انه یجوز ان یکون ذلک الحادث الزمانی مستند الی القدیم بتوسط استعدادات وشرط وحاغیر متناهیة فلا یکون المستند الی الموجب القدیم قدیما غیر مسبوق بالعدم ولایخفی ان منع القدیم بهذا المعنی لایفید شیئا اذ القدیم بهذا المعنی مفروض فی الکلام فی انه ینافی العدم ولذا فسره المحشی بالمسلم بل فیه تسلیم مدعی المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانی وقد اعترفتم به قوله فلبت بطل برهان اه یعنی ان لاتناهی الامور المتحققة الوجود سواء کانت متعاقبة او مجتمعة بطل برها التطبیق علی ما یجیئ ان شاء الله تعالی فلابد ان یکون تلک الشروط منتهیة الی شروط یکون استناده الی الموجب بلا واسطة فیکون قدیما مستمرا وح یکون کلما هو مستند الیه بتوسطه ایضا قدیما مستمرا غیر ممکن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان کلما هو مستند الی الموجب القدیم مستمر قوله نعم یرد ان یقال اه یعنی یجوز ان یکون القدیم مستندا الی الموجب القدیم بتوسط امر عدمی ثابت فی الازل لعدم حادث مثلا وح یکون ذلک المستند غیر مسبوق بالعدم ویجوز ان یطرء علیه العدم بان یوجد ذلک الحادث فیما لایزال بسبب تحقق ما یتوقف علیه وجوده فیکون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط لا لانتفاء علته حتی یلزم عدم الموجب القدیم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلک الامر العدمی لایخلو اما یستند الی الموجب القدیم بالذات او بواسطة شرائط العدمیة لاالی نهایة والی الممتنع بالذات وایا ما کان یمتنع زوال عدم الحادث اما علی الاول والثالث فظا واما علی الثانی فلانه زواله لایتصور الا بزوال تلک الوسائط الغیر المتناهیة وزواله یستلزم امورا غیر متناهیة وهو باطل ببرهان التطبیق انتهی کلامه وفیه بحث لانا لانم ان الامر عدمی یحتاج الی علة فان الاعدام

غير محتاج الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو
غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه
الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون
المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط
العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور
الغير المتناهية قوله ولو قيل اه يعني لو قيل بدل قوله وان كان مسبوقا
بكون اخر في ذلك الحيز اه فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فحركة
والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون
الاتي بقوله فان قيل اه لانه يكون داخلا في السكون لان معنى قوله
والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان لا يكون
مسبوقا كما يكون في ان الحدوث او لا يكون في حيز اخر في ذلك الحيز
هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف
العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث اه
يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان
الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان
واستقر في انين واشتغل منه في الان الثالث الى مكان اخر لزم ان
يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون
فان هذا الكون مع كون الاول يكون سكونا ومع الكون الثاني
يكون حركة فلا امتياز لحركة عن السكون بالذات بمعنى ان يكون الساكن
في ان سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يعقله
احد وبما حررناك اندفع ما قيل ان المورد من قول الشارح وهذا معنى
قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة
والمراد ما ذكره المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود
المحشي

المحشي بيان السبب من هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات من الاخر ان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا التصريح منهم اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا امتياز ان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد **قوله** والحق ان الحركة كون اول هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون اخر اه **قوله** وهذا ظاهر اي يكون هذان التعريفان صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب انات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني اما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى ح للاول الكون اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا احدث في مكان واستقر فيه انين لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان بان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه انين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني **ولا يخفى** عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير على عدم بقائهما ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب **قوله** ان قلت جوازه اه يعني ان ما ثبت قبل

ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز ان لايخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله

قلت جوازه اه يعني جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا ان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي بلستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المدعى اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولايخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافات القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافات بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين ليتم لكن لم يثبت قوله والاستدلال عليه بان المجرد اه تقريره

ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلانه لو شارك لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لانم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب

التركيب لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه لاشركة في امر ذاتي فلانسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لايجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون ان تعين الواجب امر عدمي كما بين في محله **قوله** ومنها ما يقال بالادليل اه ان المجردات لادليل على وجودها وكل ما لادليل على وجودها يجب نفيه اما الصغرى فبابطل الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة والجواب انا لانم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع العالم **قوله** على ان اه حاصله ان اريد بقوله لادليل على وجود المجرد لادليل في نفس الامر نمنعه لان عدمه لايستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فمسلم لكنه لايفيد وجوب نفيه لجواز كونه موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لادليل عليه ليجب نفيه **قوله** وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا **قوله** حدوث سائر الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره يكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل

حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيلوم حدوث
بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع **قوله** فحدوث اه اي
اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض
كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مالم يعلم حدوثه
بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائم بالافلاك مثلا مدلوله فلا مصادرة
وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم انه يلوم حدوث بعض
الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم
بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها
دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث واللازم
ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل
دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحادث **قوله**
يرد مثله ان المطلق اه **حاصله** ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم
حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم تحقق البداية
للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات
اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق
كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيوخذ من تلك الحيثية اي من تحققه
في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات
التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم
البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة في ضمن تلك الجزئيات
الغير المتناهية كما لا يخفى **قوله** ولا استحالة في اتصاف اه جواب سؤال
كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية
وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلين جايز

جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة كونه ناطقا ولا ناطقا

وقوله وايضا اه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق يستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك واللازم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررناه ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الجزئيات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تتناهى الى حد لا يوجد فوقها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان الفرق لا يفيد دفع النقض المذكور كما لا يخفى

قوله والاصوب ان يجاب اه اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق وانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كانت جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثها قطعا قوله خص بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيها والمعلق دفع كلامه لا بيان ماهية والافماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصحة ولذا اه منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب تعالى لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود

ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل
وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما
المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس عين الذات فكذلك
ايضا غيرها ولا مغايرة بين الكل والجزء **قوله** قلت هذا الايضاح اه
بصحة ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم
المدعى اعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة
المحدثات اليه او الى صفة او الى المجموع عما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا
المجموع بدون الذات مح **قوله** وكلامنا في الجائز المباين اه اى المعنى
بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود المباين والمغاير للواجب
ولا شك في صحة الملازمة فنقول لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله
كلامنا اه تحرير واثبات للملازمة الم فنذا في تتمة الجواب **فمن** قال
انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله الجواب **واجاب**
بعض الافاضل بانا لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى **اقول**
هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو
اما ان يكون واجبة لذاتها او محالا او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها
محل مكلمحجح من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح
يرد انا لا نم اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لكان جائز
الوجود لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره
فلا بد من التجاء ما ذكره المحشي على ان هذا في تحقيقها امكان
الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع
الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود
انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات

ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع
بخلاف صفاته تعالى لانه يرد المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن
الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان الموق نفى لكون الذات الجائز
الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك
قوله لكن يرد اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم
ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد
مطلق العالم منعنا الكبرى المذكور عليها بالفاء في قوله فلم يصلح
محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصح محدثا له اذ المفروض
محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح الشارح بقوله والمحدث لا بد له من
محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه
ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول
بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح
كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية
تقصر فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي
المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى
الجواب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال
بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه
ما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود
لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث
انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد

الشق الثاني
قوله وحمل المحدث اه يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق
وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات
على المحدث بالذات يصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون
مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو
الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة كما عده كلام
الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح اه صرح في ان المراد هو انه
لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او
بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن
الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد انه ما ذكر يكفي في
ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى
قوله لكان من جملة العالم ولانه يكون الاستدلال عائدا الى طريق
الامكان فلا يصلح قوله وهذا قريب هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى
المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود
مستغن عن الغير والواجب الوجود ولا يكون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث
في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات يصير محصول الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا
لذلك العالم وبه يندفع الاعتراض المذكور لان كل جائز المباين
للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان
حادثا زمانيا او قديما كما عده كلام الشارح وان جاز نظرا الى

الى ظاهر عبارته حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتى على ما صرح به الشيخ بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث بالوجود بذاته ان يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه لما عده كلام الشيخ قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة يصلح دليلا على وجود المبداء لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبداء لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبداء والشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدا له ومدلولا للعالم فلا يكون حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن مبداء له على ما تقتضيه الملازمة التي من قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبداء ان لا يكون مبداء وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبداء ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن ح لا يكون مبداء وقد كان حين كونه مبداء من العالم فيلزم حين كونه مبداء وان يكون من العالم وان لا يكون مبداء و قد كان حين كونه مبداء من العالم فيلزم حين كونه مبداء وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدا له ومدلولا للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم ووقع فى بعض النسخ بدل كلمة اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبداء له ولا ان لا يكون من العالم

وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لغرض كونه مبداء ومن العالم للجمع
انه تصحيف انيلا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في
ايراد كلمة ح في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقه لحدوث ا
حاصل الاول ان مبداء العالم لو كان جائز الكان من العالم الذي
هو محدث فلا يصلح مبداء والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا
ومحصل الثاني ان مبداء الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات
فلم يصلح مبداء قوله ووجه القرب ظ اذ لا فرق بينهما بحسب الحدوث
والامكان لكن الثاني اقوى على ما بينه في موضعه قوله ابطال
التسلسل يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه اولا واذا كان
معنى الابطال ما ذكره اعني اقامة دليل ينتج اه فالتمسك في اثبات
الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل في افتقار الى اقامة دليل ينتج
لبطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج
البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم
ان هذا دليل اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من
غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا
من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة
افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير
افتقار الى بطلان التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير مستلزم
وما ذكره الشارح بقوله بل هذا اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج
في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان
هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان
التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال

ابطال التس اه يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة
الى احد ادلة التس دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال
اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على
بطلان التس لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل
اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التس ولا يخفى فساده لان هذا
الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد
من اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم لما الفساد المذكور
لو كان عبارة الش بل هو من احد ادلة ابطال التس وليس كذلك
فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التس ولا خفاء
في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة
الى دليل اقيم على بطلان التس انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل
على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الش من ايراد لفظ الاشارة
انه ليس من ادلة بطلان التس وانه اشارة اليه اذ لا يلزم هذا الدليل مستلزما
لبطلان التس فضلا عن الاقتصار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء
الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما ينتج ذلك بل مقصود الش انه واحد من
ادلة بطلان التس الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال
التس اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى
انه يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان
هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به
السليقة وقول الش بل هو اشارة الى ادلة ابطاله محمول على المسامحة
ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فلا فالايراد المذكور في غاية
القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم
بمجرد خروج العلة اه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان

يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارجي عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها اه واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فتحصل بضم مقدمة اخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فالجزء الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل بط فتعين ان يكون ذلك نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله وظهر اه فظهر ما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذلك الاخر قوله وهما بط لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها علة المجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام بايرادها قوله فينقطع التوقف لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق اه حاصله

حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا يكون اه اي العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مترتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مترتبة طبعا كالنفوس او المتعاقبة كالحركة الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي اه اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها متعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا يتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا يتناهي ولا استحالة في عدم تناهيهما اما الابدان فلا لانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينهما ترتب طبعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة اه دليل لقوله ويبطل يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء

لانها وان لم يكن مترتبة بحسب ذاتها لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة
التي حدثت فيها الترتب تلك الازمنة **فنقول** لو كانت النفوس
الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداة مما حدث في اليوم
متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداءة مما حدث في الامس كذلك
ثم نطبق بينهما على حسب الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التام
جزء من الناقص لزم كون الناقص كالزائد والا لزم تناهيها **قوله**
وما ذكره بعض في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا
انما يتم اذا كان النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة في العدد
فيجب بتطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليس كذلك
اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى
او اكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد
وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق احاد الابدان
فح لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق
بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي اقل او اكثر فيكفي في انطباقها
النفوس اجزاء الزمان المترتبة وان كان الاجزاء متفاوتة
بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان
واحد متناهية لان الابدان التي هي شرط حدوثها عند القائل
بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي
انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس
بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما
ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى
انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل

قبل الاجساد بالفي مائة عام لان بحدوث النفس قبل البدن بعض
الملليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء
الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرر
المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل
بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها
والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افراد المتعاقبة بتعاقب
الابدان فتم عليه كلام والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها
لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون
مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله في الجملة سواء كانت مجتمعة او مترتبة
او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري
الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كان الاحاد الموجودة
في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى
الجملتين بازاء الاول كان الثاني بازاء الثاني هكذا فيتم التطبيق
واذا لم يكن موجودة معا لا يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق
لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب
نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة
المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى و
اعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له
منفصلة محال فينقطع بانقطاع واستوضح ذلك بتوهم التطبيق
بين الجملتين المتعدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في
الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع

اجزاء كل منهما بمقابلة الاجزاء الاخرى بخلاف الحصص فانه لابد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد منفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء الجزء الاخرى او يكفي ملاحظة احادهما ووقوع الاجزاء احديهما بازاء الاخرى على سبيل الاجمال اولا وان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية منفصلا سواء كان مجتمعا اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي

قوله فيجري في الحركات الفلكية يعنى على مذهب المتكلمين ظ فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانه لابد من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانقطاع بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو

وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع المتعلق
بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا الى
التطبيق فلا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها
فيه **قال** الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من
سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو
بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل
بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل
جار في الامور الاعتبارية الموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك
في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة
المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه **قيل** ان تحصيل الجملتين
والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة لا بد
ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودة ويكون وقوع
احاد كل منهما بازاء الاخر امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه الخلف
تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام **قوله** ولو سلم عدم
الانقطاع اه ولو سلم عدم انقطاع العقل على سبيل التعاقب
بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل
التناسخ فلا ضير لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على
سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق يستلزم تناهي ما لا يتناهي
قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيهما على ما مر عدم
الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود
منه يكون متناهيا دائما **قوله** لكن اشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه

حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهيه ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل نقل عنه وجه التامل انما علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشامله انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهيه مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات ان التناهي المشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لامتناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونهما غير متناهيه حتى تنقض الجليلة ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظ عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجيه عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العدم و

والملك يكون وجودياً في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد في المواقف على ان المحقق الدواني صرح في التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها **قوله** وما يقال انها غير متناهية الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين ما معنى عدم تناهيها **وحاصل** الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية **قال** بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل **اقول** انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تتناهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل مع غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها فرعي الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على

سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه ليس بصحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على راي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنة لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع الاستدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص وهو ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الاتية من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الاتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعني حاصل الدفع ان الضروري ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته بالتشخيص دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا توجيه ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي

الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه
الشارح فيكون وصفه بالوحدة بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم
المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب
اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة
له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاجة
الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم
اعتقاد التشريك في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد
ان التوحيد عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد
بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليها من
كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وبهذا التوهم
مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتداء
واحد خبره فيرد ان الله تعالى علم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري
فلا فائدة في هذا الحكم ويندفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب
بل يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في
ذاته ردا على الكفار الذين توهموا اشتراك معبوداتهم له تعالى
في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدا او راجعا الى الذي
سالتموني والله خبره وواحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على في الكشاف
عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي
تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سالتموني من صفته الله احد فلا ياتي
التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد ان يكون احتمال اه يعني
اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد
منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم
من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا

صانعين قادرين على الكمال لكن لم لايجوز ان يكون احدهما قادرا
كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح
لايمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا
فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان الاثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هي الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب
هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز
استناد النقيضين في وقتين الى القادر ولايجوز الى الموجب
لان مقتضى الذات لايكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط
حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء
فكلما اختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاد قوله
فهو في تقرير المدعى اه اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين
القادرين على الكمال فقوله لايمكن اه محل تامل لانه لايدل على
ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل
على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلقا قوله الا ان يقال اي الا ان يخصص المدعى ايض
ويقال المدعى ان المراد بقوله ولايمكن ان يصدق مفهوم
الواجب الوجود على الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل
مطابقا للمدعى قوله او يقال اه او لايخصص المدعى بل يترك
على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب ونقصان
القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلايكون الموجب
والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لايكون الا صانعا
قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صادران قادران
على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد ان هذا اي لكن يرد على

على هذا البيان انه لو كان الواجب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى
قديمة صادرة عنه بالايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته
حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار
عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل
ولا يخفى انه ليس بشيء لانها اذا لم يكن مستندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب
لذاته اذ كل موجود لا يخ من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره
واذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح
المقاصد اسناد الصفات عندهم يتم بانه ليس الا بطريق الايجاب
وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يختص بما عدا الصفات
وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق
بين اه يعني بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب
ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق هو
واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف
غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف
ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال
فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقبول العقول بان كمال
السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به
في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا النقص
في ذاته تعالى ولا بد من دليل قوله وههنا بحث ان الاول
اي في هذا الدليل بحث ان الاول النقض الاجمالي بان يقال
دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف
المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعني عدم وجود الواجب المختار
بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام

ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه
وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخ اما ان يحصل كل من مقتضى الذات
اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع
النقيضين وانه مح اولا يحصل احدهما فلا يخ اما ان لا يحصل مقتضى
الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بط اجاب بعض
الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فهو كلم يلزم العجز
قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء
من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
لها العجز الذي يكون بسد الغير طريق القدرة قوله والثاني الخ
اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو
لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم العجز
للاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة
اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام
المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين
وجود الحركة تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم عدم القدرة
على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه وهو العجز
المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول
الممكن الذاتي بواسطة الوجود العلة التامة وهو ليس الا العجز
بتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم
جواز تخلف المعلول عن العلة وهو خلاف القوم تامل قوله

قوله والجواب اه هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري فيه مادة
النقض فلا يرد عليه المنع يعني ان نفرض تعلق الالهين معا ونقول
ان المراد لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة
زيد في زمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة
النقض لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما يقتضيه
بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحمل المذكور ايضا لان كل واحد من
تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما
على الاخر قوله ولا تدافع بين تعلقيهما اه يعني ان المراد بالتضاد
المعنى اللغوي وهو المنافات مطلقا دون الاصطلاحي لما يجيء
وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام
فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله
ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي اه يعني لم يرد بالتضاد
كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في كل واحد من
جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان
حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد
بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة
كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخر الحركة فيجوز
حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد
بينهما قوله وايضا المانع اه اي وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى
الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب
ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين
لا يكفي في جواز ارادتيهما اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد

بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكان نا متفقا دين
وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين المتضادين لكان المثبت
بين المرادين اعني الحركة والسكون اباه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى
قوله اي دليلهما يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان
الظن لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد
قوله اذ يلزمه العجز والاحتياج احتياج الغير في تنفيذه القدرة
وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في
الوجود او في الايجاد او في شيء اخر نقص يستحيل على ذات الواجب
فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال و
معدن كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب
الوجود لا يكون العاجز واجبا فيلزم حادثا وممكنا وبما حرر
المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم
الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو
غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على راي من يقول بحجية الاجماع
وانا لا نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في
ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح
وهو امارة الحدوث اه يعني يدل على ان المدعي اثبات عدم
تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه
اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال
فتغير قوله لو امكن الهان بقوله اي صانعان قادران
على الكمال للشارح قوله ان قلت حصول اه انا لا نسلم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى
لانهم قائلون بان الله اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع

ومع ذلك لايحصل قوله قلت العجز تخلف اه حاصله ان المعتزلة
لم يقولوا بجوزه لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز
التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة
الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال
قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع اه يعني امكان التمانع لكونه
محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا ان يوجد
مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء في غير
وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير
ضمير قوله وهو لايستلزم راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون
راجعا الى عدم تعدد الصانع فان الامكان انما يستلزم عدم
تعدد الصانع وهذا لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو
ان لايكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزم
وقوع التمانع وحاصل الجواب على التقديرين واحد منع الملازمة
كما لايخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني على الظاهر المتبادر
من قوله عدم كونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على
ما عرفت انا لانم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل
فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه لجواز ان يوجد بارادة احدهما
قبل وقوع التمانع قوله فمعنى قوله اه اذا عرفت ان هذا الجواب مبني
على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر
بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة
فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما
قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة
فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانم بطلان اللازم

بل لابد من دليل قوله فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك
انه يستلزم دفع ما قيل ان منكبوس علي العلاوة منع الملازمة فلا معنى
لارادة بحيث في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء و
الارض اي يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث
فلانه ترجيح اه لان مقتضى القادر ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الاله الالهين المفروضين على التسوية فاندفع
ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد اه يعني ان الترديد
المذكور بقوله لان يكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
اما علي تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل بهذا لو امكن الهان
لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في ايجادهما بان يريد
كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما
اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت
بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد
او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم
انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم
وقوع التمانع في الايجاد مطلقا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم
الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما لا بتفويض
احدهما وانما قال عقلا لان تعدد الالهين المستقلين يستلزم وقوع
التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق اه يعني ان
الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع
على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار
الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه

انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوع بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في حسبه نفسها انما المنافي له ان يتعلق الارادة لوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون وقوع الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاد فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله ولذا يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر ولذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن ارادة احدهما وجوده ولم يرد الاخر وجوده والا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق في هذا اه اي التحقيق ان الاية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على بينه الشارح لكن الظاهر منطوق الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الاية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن في مكان فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما

الهة الا الله لفسدتا اى لم يتكونا **فالحق** ان الملازمة قطعية اذ تأثير الالهة فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة مع لامتناع التوارد فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون مجموع تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما اله وفى بعض اخر اله اخر **فنقول** لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع لاستلزامه المحال محال فلا يكون احدهما صانعا و اذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض و عدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء علة الكل مستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان تفسد العالم بمعنى انه لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضها على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدامه انه على تقديرات التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانع الذى يستلزم امكان التمانع الذى يستلزم تعدد الصانع **وبما** قررنا ظهر لك ان ما قاله المحشى المدقق فيه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء الازم ثم ليس منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبى لم يحم حول

حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لابطال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام و تقرير المرام بعون الملك العلام
قوله ويمكن ان يوجد الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان وجوده فرع امكان كونه حادثا والاوان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدور بينهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان الشيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان كون العالم واجبا معلوم بطلانه مكشوف من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي في شرح المقاصد على هذا الوجه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهو ظ عند التامل قوله لو اريد باللازم اه نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن

ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما
لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية
على هذا المعنى مما لا يبعده انتهى كلامه فقوله لامتناع دليل لقوله
فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظ فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده بمع
وجود العلة التامة قوله لتم الام يعني لتم ام الدليل وكونه حجة
قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان
التعدد يستلزمه امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم المعلول
مع وجود العلة التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة قوله
فيلزم ان يكون اه واذا كان كلمة لو لا تفيد الدلالة على انتفاء
الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كل من
الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد
امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال او علية تعليل
الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين
معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول
وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق الاول
بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق
انتفاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيده فلا يكون استدلالا
قوله لو سلم الدلالة اه يعني لو سلم دلالة الاية على انتفاء التعدد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعني اثبات
وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا
ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في

في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام بعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الاخر ثم بين دليله ان لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار الشركة وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر وماله الى ذاته تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون

الصفات واجب لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان
هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه يتوقف على ان الايجاب ليس نقصا
في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان
صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية
مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول
في الواجب وكما ان حمل الله تعالى عليه واجب لذاته كذلك حمل الصفات
عليها بجعلها واجب لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور
فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل
ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى
وجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه
انما يقابل الوجوب بهذا المعنى **قوله** هذا يدل على ان وجوده اه
يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر يدل على ان
الصفات القديمة لا تتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة و
هذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها
الى موصوفها **فان قلت** ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود
الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة
فلا يلزم الجهالة **قلت** ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى
الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بدون مدخلية
الوجود الى هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجوده متعلق باقتضاء
الموصوف وجوده هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج
الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي
هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الا

الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في
وجوده الى الشيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا
كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث
والمحتاج الى الحادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصوص امرا
عدميا ازليا **قال** بعض الفضلاء انما يلزم الجهالة البينة اذا كان
محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون
المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا
الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا
ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء اخر مغاير له والصفات
ليست غير الذات فلا يكون محدثا فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه
ان يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان
هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه
واباه عنه يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان
محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الموجب تعالى
بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته
تعالى تامل فانه مطارح الاذكياء **قوله** وان قالوا يعني ان ما قالوا
في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته تعالى القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا و
الصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها
الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء اخر
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يتسامح حكمهم بكون الصفات واجبة
بالذات لعدم كونها قديمة بالذات **قوله** واما الاعراض الخ يعني واما

ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لا انفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان موجودة ليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره في الزمان على ما يجيء في الشرح **قوله** لكن يرد ان البقاء يعني يرد على القول بان بقاء الصفة في نفسها انه اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي ويقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي امروراء الصفة سمي بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل ان هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود اخر فيه ايضا فان اتحاد الاتصاف بصفة لا يقتضي كوجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كصفة الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة

موجودة في الخارج واللازم كونه محلا للحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجئ في التكوين حيث قال ثم قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله يعني تصور الواجب اه يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يدل على ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونه الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كالحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي اتصاف الصفات المذكورة وكذا نحوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد

يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه
ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا **قوله** ولا يخفى اه يعني
لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله حادث
ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم
يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود
والحدوث كالمجردات مثلا صادر عنه بطريق الايجاب مختارا
يحدث العالم بتوسطه **قوله** ثم ان اعتبار اه يعني انما اعتبر الشارح
النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا
فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر
الموجب القديم لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار
لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحياة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة **قوله** وظاهر كلام الشارح يعني
ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث
على وجه الاتقان على ثبوتهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات
واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات
اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما مباديها
موجودة متغايرة فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات
ازلية وهي العلم اه **قوله** وعلى هذا اه ظاهر كلام المحشي يدل على
ان هذا المنع ليس منكورا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى
ما يقابل الذات ولا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني مع

مبني على ان يقال الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء اه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال لا يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار النسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده التصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح قوله يعني ان نفسه القيام اه يعني في قوله كما في صفات البارئ اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه متحيزا او دفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله وهذا رد اجمالي اه يعني انه نقض اجمالي للدليل او رده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا فرق بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من الاحكام الحسية والحس لا يميز بين الامثال كما في المتن قوله فيلزم ان يكون اه اي ولو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون

ممكنا يخلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى علم للحق الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اه اي ايضا يرد انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهما للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم الاطلاع على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسم الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن من الشرع اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصلح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه اه وكذا في جواز اطلاق

الا اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا
يجوز اطلاق العالم مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل
والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسبق الجهل والعقل علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذة من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقا بالجهل **قوله**
وقيل الطبيب اه اي قيل وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن
بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي **قوله**
لكن يعتبر في التجزي آه على تشعره لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء
الى اجزائه **قال** بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة
عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى
مطلق الانقسام انتهى **ولا يخفى** انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا
والتبعض ايضا على ما فسرهما باعتبار الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار
انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا **قوله** لان معنى ما هو اه تعليل لقوله
اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى
ما السؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا
عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال
انه مجانس لشيء من الاشياء **قوله** صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي
وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال
عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما
الفعل وما الحرف وما الكلام **قوله** وهذا هو المعنى اه اي انما حمل كلمة
ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا

مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء لما ذكر السيد الشريف في المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى صلوات الله على نبينا وعليه بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف لما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة المختصة والوصف المختص فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الموجود المجرد وفسر الفاضل الحلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونحوه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي **قوله** لكن يرد ان يقال هو الجنس اللغوي بمعنى الشامل لا الجنس المنطقي المقول على المختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا وان كان المعتبر في الجنسية الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالجنسية اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم **فان قيل** اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تمييز غيره عن مشاركه فيلزم

فيلزم التركيب في هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز **قلت** يجوز ان يكون التعيين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى **واجاب** بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالجنس بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا القرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو اه فهو اشارة الى البيان المناسبة بين المعنى اللغوي والعرفي لان هذا المعنى غير مراد ويؤيده ايضا ما في من قوله ولا يماثله شيء فتامل **قوله** يعني ان البعد امتداد اه يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم **قوله** وهذا التعريف اه يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذي لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فنعرف بالمعاملة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم

مفروض في الجسم او في نفسه صائم لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعد
الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الحيز اعني لزوم وجود قدم الحيز
انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء كما سبق من
ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجودة واما عند
المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه
فلا يتم التسد لالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم
ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام
الازلية غير متناهية قال الفاضل الحلبي ان اراد بقدم الحيز ازليته
وهذا ايضا ممنوع في حقه اذ يلزم من ان يكون للتحيز وضع معين ازلي
مشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امر وهميا وان يكون الواجب
محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى و
ان اراد بتقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم تناهي
الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله
برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الازلي
المشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه
لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم
فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا
يلزم احتياجه الى التحيز وهو ينافي الوجوب والثاني انه يلزم
تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له كون واحد في
ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه تعالى في
قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان في الموجودات
العينية اه على ما هو من المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها
الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والا

والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد اه دفع لما يتوهم من ان الترديد
المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشي على جزء او نقصانه في جميع
المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد
اظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء اليه احد
اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للجزء اذ هم يطلقونه على
الزائد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا
الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على وجه تناهي الابعاد
وانما قلنا ذلك اذ لو قررنا اما ان ينقص عن الجزء فيكون متناهيا
او لا كان او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى
قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه جزء لا يتجزى لانه لا يتركب
عنه غيره لانه احقر الاشياء واخسها والافلاطية يجوزون ان يكون
من الجزء ولا يكون متناهيا من خواص المقدار والجوهر الفرد و
لا مقدار له قوله وجه ضعفه اه حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم
انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب
وان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف
بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه
بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع
صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف
المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف
ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء مم لا بد له من دليل و
على تقدير التسليم ثبوت نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف
على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب

الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لم يقم عليه دليل يعتد به
قوله يرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال
جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل
وعلى هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفة
الكمال يلزم النقص والحدوث لانه رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي
ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون
متصفا بالوجوب قوله قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت
بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا
بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل
كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا و
كل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انفا قوله ايضا صفة الكمال اه
توجيه اخر لاثبات الملازمة يعني ان صفة الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي
لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح اه مقصود
الشارح من قوله وقد صرح انه تصريح صاحب البداية في كتابه ان
قرئ بصيغة المعلوم او بتصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول
بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك عن جميع الوجوه تناقض
قوله فلا يماثل ملم المخلوق بوجه من الوجوه فانه يدل على الاشتراك
بين الشيئين في الوجوه كاف في تماثلهما ووجه التوفيق ان
المراد بالاشتراك في جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان
يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة
يعني

يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح
بياناً وتأييداً لقوله لا يماثله والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة
وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
قوله يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على
ما هو المتعارف بينهم فح يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم
النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق
العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول
بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم
كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلا لها والا
يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلبي
يرد عليه ان المراد بشمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء
عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم
السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اورده المحشي لان
كل موجود يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم
العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني
الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن يحصل
الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل
في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان
عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان
حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر
لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنع متعلق القدرة ايض

ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات
مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على وجه المذكور
لا يمكن الا بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث انها
كليات غير مانعة من الشركة بمعنى ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل
وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي
لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة
وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك
من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل
مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب
عن علمه تعالى ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ندركه
على وجه الاحساس والتخيل يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في طريق
الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه
واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم
انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي
واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات
ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصيات
تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى
من صفة الى صفة او لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان
بحسب

بجميع الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات **وتوضيحه** انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع
الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب او بعيد او متوسط
كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس
اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور
الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائمة حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان الالزام باصولهم بانه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة اولا لما لزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهمه البعض من
ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الملتقط من فرايد علم الكلام **قوله** المنافي للايجاب
وهو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك
عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص
يستحيل الانفكاك عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم
الثانية ممتنع الصدق وتلك الشرطيتان صادقتان في حقه تعالى
اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا
المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل والترك بسبب الغير لا ينافي

الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب
ابرة من عينيه لقصد الغرض فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا بضرر الترك لا ينافي
الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته **قوله** فمتفق عليه
بين الفريقين **قد يقال** كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل
بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء
على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة
الواجب فمعنى قوله ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل
وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل
لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين
عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد فعل
وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته
لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية
الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ **قوله** هذا
انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدسي
الذي هو من جملة الذات والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق
المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدسي ولا كلام في زيادته
على ذات الواجب وانما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك
المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا الكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذاتنا بل نحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل
في حق الواجب كذلك ام ذاته كاف في ذلك الانكشاف وترتب
على ذاته البحث على ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر
الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمعناه هذا

هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد بها ثبوت اه يعني ان اراد ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له ان يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان ان اراد يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بين الامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الغير الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه كما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الموجود المرابط في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا

الى المشتق فيحتمل كلام الشارح الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا اه

تاييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله

لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه

ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم

والمعلوم بها يتميز الاشيا وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى

يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له ثم يكون راجعا الى ما ذهب

اليه جمهور المتكلمين من ان تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما

والمعلوم معلوما قوله قلت يا باه قولهم يعني يا باه من ان يكون

المراد ما ذكرنا اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست حقيقية

صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم

عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم

نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة

لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس

الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات

ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد

بالعالمية ههنا على ما نقلنا عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد

حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية

هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر لزم

عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها

ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها

صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود

لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة

بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما

ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين
فانظر فيه **وقيل** في توجيهه ان اثبات العالمية يأباه مما ذكر لان
العالمية ايض ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له
نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايض كذلك فلا وجه لتخصيص العلم
بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان الاقدام في
ذلك تامل فخذ ما صفى ودع ما كدر **قوله** وكذا قولهم عالم بالذات اه
يعني يأباه ما ذكره قولهم عالم بالذات وهو ظ وقوله علمه عين
ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي
هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا
حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايض كذلك فلا وجه
لجعلها زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية
معللة بذاته تعالى **قوله** فيه تامل اه اي في دلالة صدور الافعال
المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبداء الانكشاف والتميز
تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف
بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي تسميها المعتزلة عالمية
واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبداء لتلك الاضافة
فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة
التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما **قال** المحقق الدواني
في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين و
قد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف
فانه يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى

باساقي اعتقاد احد الطرفين في النفي والاثبات ودع هذه قوله لم لا
يقولوا اي القائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين
لمفهوم العلم والقدرة مثلا هوهو وهو ليس بلازم اذ لا نقول
بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة
اعني ذاته الواجب تعالى يصدق عليه العلم والا لازم اتحاد الذاتين
وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المغايرة على ذات واحدة
قوله لم ان يقولوا يعني لم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم
وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى
بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته تعالى لكونه
مغاير الذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته
وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول
اي بيان المغايرة بين الذات والصفة حيث قال لاهو ولا غيره
ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار اه يعني اشار المص بنفي
تعدد الذات مع الصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الا ان
التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب
من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها
مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي
اشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وحمله على قول الش ما لا معنى له
قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اي
انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا معنى
لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام اه
يعني ان حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثير القدماء
فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله ولقائل ان يقول يمنع اه

اه ولك ان تحمل كلامه على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم
التعدد ولا محذور فيه ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي
وتعدد القدماء المتغايرة وليس بلازم فيغني عن ما ذكره الشارح
بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره
بقوله ولقائل ان يقول لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير
نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قال بعض
المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح
في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم **قوله** وانما حمل الشارح اه اي
انما حمل الشارح كلام المص على نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم
هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول
والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي **قوله** ان لزوم الكفر المعلوم
ايضا اه يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر
لان الشيء مع العلم به التزام ولذا قال في المواقف اه فان
تقييده بقوله ولا يعلمه يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به
يكفر **قوله** ان لزوم الاثنينية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما ان
لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق
على ما نقل عن بعض النصارى فلا قال العمدة في تكفيرهم ما ذكره
بقوله على قوله تعالى ما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا
لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم
الالهة الثلثة انهم سموا الثلثة في الالهية واستحقاق العبادة على
ما صرح به الشارح في بحث المسند في شرح التلخيص لا لانهم يثبتون وجوب
الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انها

لا معنى له في مسئلة واجب الوجود الا الثنوية دون المجوسية اه
اى النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون باله وذوات ثلثة
محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل
على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود
كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات ثلثة قال
الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم
يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو
العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا
التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجواب مبني
على هذا التفسير واما ان فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان
الله ثالث الالهة الثلثة والالهة ثلثة وهو الله والمسيح ومريم و
يشهد عليه قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه بقولهم بذوات ثلثة
قوله وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ
اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان ترتب الحكم اى القطع على السارق والسارقة يدل على
ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا
ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة
فان كان علة الحكم منحصرا في التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
قوله عبارة الشرح يشير الى الاول اه اى ان لزوم الكفر المعلوم
كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم الاصل
قال الجوهري احسبها انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا
الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوه اولا

او لانهما اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل اه قال في شرح
المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة و
السمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع
القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة
الا ان تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى
والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله
لكن لا يلايم قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلايم انتقال اقنوم العلم
الى عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام لانه اذا كان عين الذات
لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني
الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر اتحادهما في الخارج
فواحد اعني الذات يمكن ان يقال القدماء الثلثة باعتبار
قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولا تغير في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات وقال العاضي
في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالعلم الابن وبالروح القدس
الحيوة قوله العدد اه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض
فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع
يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين و
الخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن
بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة
الى ستة واربعة كان انتهاء ستة من العشرة الى السادس و
ابتداء الاربعة من السابع لا الى السادس ولا شك انه لا انفصال
بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا اخلا بل ليس كما اد الوحدة

يقتضى القسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه
عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسره
اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل
فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب
فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب
تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه
اعنى الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله وكلام الشارح اى جعله
الواحد من مراتب العدد اما مبنى على هذا المذهب او على
التغليب يعنى اطلق اسم المراتب الذى هو مراتب ما بعد
الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اى
يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض اتفقوا على
ان جميع مراتب الاعداد انواع مخالفة بالماهية مركبة من وحدات
مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا
ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور
العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذا الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
وايضا يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى
من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركيب بعض عن بعض لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركيب عن الكل لزم استغناء الشىء عما هو ذاتى له
لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى عما عداه واجاب
بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك
لكنه عبر عنه بالجزئية مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجزاء الكلام على

على متفاهم العرف قوله وقد يجاب ايضا اه يعني منع الملازمة
اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج
الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات
فلا تكون قائمة وان ازلية والمراد لي مالا ابتداء لوجوده دون
المعنى الاعم اعني مالا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع بطلان
اللازم اعني لو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان
قائما بنفسه اولا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء الذاتي
وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات
وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلق الشامل للقديم
الذاتي والزماني المعتبر بما لا يكون مسبوقا بالعدم اعدم استلزامه
تعدد الواجب قوله ولا يخفى انه لا يوافق اه لان القول بالقدم
الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى
موجبا بالذات قوله قد سبق فيه اي قد سبق في الشرح ان
القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث
بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بنفي الغير
هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد
الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا حقق المحققون
بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة
الشرح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في عدم المملين اه
قوله بعدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول
جميع ما شاء الله لها من حيث انها يحدث والارادة حادثة متعددة
بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة
على التكلم قالوا المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه

قائم بذات الله تعالى وان قول لا كلام وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله وبصفوية هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غرضا ولو كان ذهابهم الى نفي القدم بصفوية المقام يوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصفوية في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها بصفوية هذا المقام بل لامر اخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التوزيع في كلام لا ترضى بسماعه الاذن الكريمة قوله قالوا بينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم فيها شخص اخر مع ذويده وقدرته فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكانت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يخاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان فعلما بحسب الوجود اه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح ره قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعني ان فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر مع اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض اه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم بناء في القدم على

على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها مع بعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا الجزءان المفروضات كالعقول والنفوس اللتين بينهما الغلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والبعضان المذكوران مندفعان بعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان يكون متحققة لان النقض بدع لا يدله من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قال الفاضل الحلبي المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الصفات وجب عليه بيان ان عدم الانفكاك بينهما ح يجب

الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الخبر كان ظاهرا ضرورة عدم لونهما متحيزين قوله والافحد اه اى وان لم يكن عدم النقض لكونه ظاهرا فحد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتصافها بالجميع القديمين على ما عرفت وقد عرفت ان الاعتنا ان لمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا لم يلتفت الشارح به قوله فانهم قالوا بمغايرة اه قال الامدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الا ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال له عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء المتغايرين الموجودين يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بها بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اى ومن عدم قولهم لعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم السابق يعنى انه في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله وقد عرفت ان المراد اه يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر وتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن الانفكاك اشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك الوجود فنقول

فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع
الصانع لما عن العالم في الوجود اذ يمكن وجود مع عدم العالم وينفك
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع متحيزا في
ه حيز وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا
لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل ان ينفك المحل عن العرض في الوجود لما
بعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه كما قال الفاضل الجلبي ان النقض
بالعرض مع المحل باق ليتشبث هنشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء
ان هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم
من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان
المراد المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وقسما اخر حده هذا
فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من
الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين
في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول ان هذا انما يرد ان لو كان
التقسيم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف
غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك
بينهما اي قد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي
اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك
بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم لان كلمة او للتقسيم
لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال بالعالم
مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على ما قال الغيران
ما يمكن الانفكاك بينهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك

الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان انفكاك العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا اه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان يكون احدهما قائما بالاخر او قائما بمحله وان لايكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لايكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لايكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او حيز الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وحمله الا التفسير بالتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساوات وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اي مع كونه مالم يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لايكون لمحله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلت على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه ان التشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير

غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده
بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون
موجودة وعلى تقدير وجوده لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض
اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ومحلها قوله يرد عليه ان الكلام
يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان
الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به
فيما سبق من نقل الامدي بل القديمة على ما ذكره الشارح وهو الاضراب
انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم
والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات
الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا توجد الذات بدونها لانها
للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء
المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور
من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع
الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قدس سره قد صرح في صدر الدرس
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة
فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره
من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان
الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد
الاعراض اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب التحرير
قوله ومراده ام اه جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات
اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان
منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي
الامكان الذاتي حاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك

عن بدل
جواز انفكاك احدهما في الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك اعني
الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانعان
من وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول
ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا تكون الذات
مغايرة للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك
كما عرفت اعم بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني
ان العرض اللازم مغاير لمحله لتحقق الانفكاك بينهما من جانب
واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى قوله لان
الكليين بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين
يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه
قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين
في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي
من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بدون محله قوله وبه يظهر اه اي بان اعتبار وصف الاضافة
يستلزم ان يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره
بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع
من حيث كونه معلولا له لا يستلزم تصور احد المتضايفين
بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف
الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم
مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك عن الجانبين قدم
بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة

والصفة مع الذات بل هو مبني على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المعنى وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا ظهر انه لا يظهر ثمة اعتبار وصف الاضافة تخلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب اثباته لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي وكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير اه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وان لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع

فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط حمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لكن النافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة النسخ الحواشي بدل لكن ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالصاد المهملة ومعناه انه تصحيف فاصل اي زائد لا فائدة فيه ويويده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لكن النافية بالام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة معناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل قوله اذ لا يمكن عطف اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض النسخ بدل لفظ صار فيكون المعنى كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اي بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وفي لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا اه اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فانه لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فلزم ان لا يكون اللازم غير

غير الملزوم ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان
الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه **قوله** لا يقتضي التغاير اي العينية
حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه **ولا يخفى** عليك ان لزوم مغايرة
الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة ومع عدم تحققها
بدونه يستلزم النقيض فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال
انه من العشرة ولا يكون بدونها فلا يكون العشرة مغايرة له فلو كان
الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره
اذ لو كان عينه يلزم التصادق بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد
فالصواب ان يقال في توجيه النظر ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه
بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما **قوله** وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم
من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما
قوله فان للعلم تعلقات اه **حاصله** ان تعلقات علمه تعالى على نوعين
تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع
ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها
الازلية بالمتجددات باعتبار انها يتجدد اي من غير ان يكون مقيدا
بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على
ما مر تحقيقه والتعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة
عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية
الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات
فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان
والاستقبال مع هذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث

متعلقاتها وتناهيها سواء كان مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان
كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الزمان
وتبدلها تبدل ذوات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في متعلقاتها
التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض
المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجد والعلم بانها سيوجد واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة
مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بجريان
الغفلة عن الاول والباري يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه وجد
بعد له علمه بانه سيوجد واما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات
غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق
اخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق
ان مقدورات تعالى غير متناهية وبما ذكرنا لك اندفع ما قاله الجلبي
من ان المتجددات سواء اخذ باعتبار انها سيوجد او بانها وجدت
الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة
اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية فبالنسبة الى
كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان
تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك
ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله
يجعلها ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن

ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير
والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود
فى نفسها لان الامكان بمعنى تساوى الطرفين بالنسبة الى الذات امر ذاتى
للممكن لا يمكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور كانه ممكن وذلك ليس بمقدور
لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام
ان المتكلمين افترقوا منهم من اثبت التكوين وقال ان القدرة صفة
من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها
الفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره
عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده
فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية والنافون
قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور
فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان مستويين
صح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما
المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هولاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم
ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة
اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة ومتعلقاتها كلها
قديمة عندهم فلا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم تكون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة انما يوجد فيما
لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال
بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفى الممكن
تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة
بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل

ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله وعلى صحة الاطلاق اه يعني ذكر القوة صفة للتنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما يعني انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى قوله وهما صفتان غير العلم اي صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدهما تلك الصفتين من غير ان يكون على سبيل وصول الهوى ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا لشيء ثم ابصرناه وسمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من

من انه تعليم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت
صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوءة به مع انه يمكن
اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله واولهما غيرهم اه اى
فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات
والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام
الذى يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل ان للعلم
بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين ازليين ينكشفان
انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذى يكون لنا بعد استعمال
العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما ينكشفان انكشافا
تاما جليا شبيها بالانكشاف والتجلي الذى يكون بعد استعمال الحاستين
المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر
قوله فح لا يرد ان يقال العلم اه لان للعلم تعلق ثان بحدوثهما
قوله ومن تمسك اه اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين
للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس لذاته تعالى ضرورة
ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات
متغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا ينحصر الصفات عنده في السمع قال
السيد الشريف في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق و
اللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى انه تعالى لما
ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول
بالتكوين اه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من يقول

بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر انفا قوله اعترض عليه حاصله
ان الارادة من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين
اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا
يلزم الترجيح بلا مرجح وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل
او الدور وان لم تتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته
يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته
الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة
لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز
ان يكون للارادة مخصص اخر نوع خصوصية باحد التعلقين
ولا ينتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا
التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم ينته الى حد الوجوب لا يكون
مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى
بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت
والعدم فى وقت اخر وان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع
لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية
كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم
ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز
وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض
وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم
ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا
ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة

الارادة صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وعدم تركه من الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر فهو تخصيص للمساوى بل للمرجوح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة اه يعنى لا نم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المح هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب داع الى ايجاده وهو ليس بمح بل هو واقع فى ان الهارب من السبع اذا عن كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع باعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المح هو ترجح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة والمستوى نسبتها الى الطرفين والاولى انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل لا انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف فى بحث الامكان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له

والتعلقات امور اعتبارية لا كلى فيها برهان التطبيق والتسـ
فيها ليس بتام وفيه تامل **قوله** وتحقيقه اى تحقيق ان العلم غير
الصفة التى هى ترجيح احد المقدورين بالوقوع اذ لو كان عينها
فلانح اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه
ووجوده فى الخارج وكلاهما لا يصلح مخصصا اما الاول فلانه
عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب
فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ
فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال والاستقبال فان المعلوم هو
الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما
عليه وهو الفعلى او مؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية
عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك بتلك الحيثية التى تعلقت
به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع
لكون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع
فرع وتابع له وبما حررناك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا
او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد
بالتصور والتصديق ما هو قسم العلم الحصولى اعنى الصورة
الحاصلة بدون او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم
بوقوعه سواء كان حضوريا او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا
لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما لو كانت
ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون
التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير
وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه فى الوجود لكنه فرع له

د بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف في عدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب ناقد المحصل ان هذا مخالف لما قرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرناه ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم تابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي لا يكون الوجود مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو يبطل وان ارادوا انه ليس تابعا للوجود الخارجي والتحقق فانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله ثم يرد ان يقال اه يعني انه لا يلزم من عدم كون العلم نفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا للوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعات الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل بالامصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسر يرد المقال قوله ان قلت يلزم ان يكون اه ولا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على سبيل

واحدا ما الوقف بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله غير محتاج فيها
في يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس ساهيا فيها
ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره في يكون راجعا الى
نفي لون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح
في شرح المقاصد لاخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في كون
الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله
ان قلت يلزم ان يكون الجماد مريدا **تقريره** ان هذا الاسلوب متحقق
في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه الاسلوب كافيا في كونه
تعالى مريدا صح جواب المحشي موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة
الواجب يعني ان هذه الاسلوب انما يكون ارادة في الواجب
لا في غيره فيكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ولا يستلزم
كونه مريدا **وقال** بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى
مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد
لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه **ولا يخفى** ان جواب المحشي غير تام
اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق
في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق لون الواجب غير مكره ولا ساه
ولا مغلوب لان كون الشيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك
قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى
الواجب تعالى **والحاصل** انه ان اراد السوال بان الجماد ايضا متصف
بعدم المكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا فيكون
يكون السوال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اراد بان
التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم
صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه

فانه دقيق قوله نعم يرد اه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة
عن الاسلوب المذكور لا يلزم مرجح لان التخصيص تاثير والارادة سلوب
بهذا المعنى امر سلبي اي عدمي والعدميات لا تاثير لها التخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد اه اي اريد ان الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول
بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال مقتضى ذاته من غير
ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالاسلوب المذكور يثبت الملازمة المثبتة فنكر بعد المرجح قوله الملازمة بالسلوب
غير مسلم عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم
يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكن
لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشية ولعلهم يخصون المشية
القسم قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق انه كل ما اراد الله تعالى
فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون
منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن
من في الارض جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله عم
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم قوله قيل عليه اه قائله مولانا زاده الشارح
الاخر للعقايد وحاصله ان الدليل انما يدل الى ان المعنى الذي يحدث مخبرين
الاخبار مغاير العلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل يعد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبره
بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن
ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال

على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه
لما ثبت المغايرة للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف
فيهما ضعفه لخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين
واجيب عنه بانه الذي لا يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري له
هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان المغايرة
فان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به
وقد يقال المعنى ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز
عن اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى وذلك بما نقل
عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان
دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر
على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المعنى اثبات
المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل
عن الانبياء بالتواتر يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها
في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل
تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول **قوله** واعلم ان هذا الايهام
بين الايهام **نقل** عنه يجوز بالحاء المهملة والجيم ايضا فعلى الاول
من جرت المواضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني
من جاز الابل يجوزها ويجيزو اجوالده والجيز السوق اللين **قوله** المعنى
الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية
بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغير بتغيرها اعني
المدلولات اللفظية التي يسمونها في الاصطلاح معنى الاول
وهو الظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام
وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك

على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير
الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها
فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي مدلولات الفاظ والمدلولات
حادثة بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض
الفضلاء وانت خبير بما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور
كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا الكلام النفسي مدلول الكلام
اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات
في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا
هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او
الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر
اشار اليه بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه
وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه المدلول اللغوي
الذي يتغير بتغير العبارة والاصطلاحات وهو يستلزم قيام الحوادث
بل المراد ان المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير
العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه
بالمعنى الثاني في الاصطلاح قوله ثم ان الشاك اه بيان لمغايرته
للعلم يعني الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى
اعني النسبة الايجابية بمجرد عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا
لتصورها ما اخبره ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه
تلك النسبة الايجابية الذي يعبر عنه بزيد قائم او ثبت له القيام او
اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه
شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه
الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام

في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا الاخبار عما لا يعلم وقوعه ويحس الغائب على الشيء هذا لا يفيد **والثاني** انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمصلوح العلم وان اريد عدم التصور ايضا فممنوع **والثالث** وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله وتدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكيا **قوله** والحق انه عبارة عن الحالة اه اي الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر يعبر عن الحالة التي يحصل في ذهن الامر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعارة اراد وقوع ما تعلق به الامر اولم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة **قوله** قال في التلويح ثبوت الشرع اه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكونه فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه **ولا شك** ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بعباده مختارا لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلاة والسلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلما **وبما** ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض

بعض الفضلاء لعل المحقق عدم توقف الشرع على التصديق
بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة
عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ابدانهم من غير احتياج في
شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة
نبينا عليه الصلاة والسلام وتوقف على التصديق بكلامه تعالى
كما لا يخفى قوله فبين كلاميه تدافع لان ما في التلويح يدل على
الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل
على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة
الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات
هذا التدافع الى التعرض لما في التلويح فان الشارح صرح في هذا الكتاب
ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام
به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد وايضا قد ورد بها الشرع وبعضها مما لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله
لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل في التوفيق بينهما
بل التوفيق بينهما جلي لان ما قاله في التلويح هو ان ثبوت الشرع
موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا هو ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع
حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه
الصلاة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وما رواه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه الصلاة والسلام موقوف

على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع **قال** في شرح المقاصد
الاصل انه تعالى متكلم بتواتر النقل بذلك الانبياء عليهم الصلاة والسلام
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه **قيل** وجه التوقف
ان الموقوف على الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
النفسي **وقال** المحشي في وجه التوقف اللازم مما في التلويح عدم
توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر
ههنا توقفه على نفس الشرع **وفيه** انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع
الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى **قوله** وقيامه يستلزم اه دفع
ما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره
كما ان تعوش الخطيب اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت
الكلام ووجه الدفع ظ **قوله** والمعتزلة اه اى يقولون بان
ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت
المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم
قيام الكلام فان التكلم ايجاد الكلام والقيام بذاته تعالى هو
الايجاد والكلام عرض موجود في محل اخر فلا يلزم ثبوت النفسي
فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل
اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل
في غيره **قال** في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل
لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق
عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كلامه كيف وهم
غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون
بانه تعالى متكلم بمعنى الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب الماخذية
القيام

بروايض المحشي رعندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة
بذات الحافظ والقارئ التي يسمى بقاؤها فايجاد تلك الحروف
قائم بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم
لا له تعالى تامل **قوله** وهو عدول عن الظاهر واللغة يعني ما قاله
المعتزلة من ان معنى المتكلم اي الحروف خلاف الظاهر و
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر
بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه
الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على
ما هو راي اهل الحق **قوله** واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون
بان كلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم
على ما مر **وقال** في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشيء
... ان في البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثها قائم بذاته تعالى انتهى
كلامه هذا هو الظاهر لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية
انما يقولون بقيام الحوادث التي يحتاج البارئ في ايجاد الخلق
اليه وهو قوله كن والارادة على اختلاف بينهم هذا مذهب بعض
الاشاعرة هو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين
قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد
بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات وذلك فيما لا يزال
قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان يكون
متعددا لتعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازليه التعلقات
اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع

على ان الموضوع له وليس كذلك عندهم بل مجرد دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم
من تعدد الاثر تعدد المؤثر **قوله** والجواب الحق اه اى الجواب
المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات
فى الازل لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير
متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات
والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا
الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه
دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظ **قوله** اعترض على مذهب
الحدوث اه نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص
بمذهب الحدوث ولا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح
مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب
ودفع يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على
مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان
يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر
ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب
الحدوث **واجيب** عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم
على ابن سعيد حيث قال حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل
التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال عليه **والجواب** عنه
بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه الكلام النفسى بالكلام اللفظى
فان اللفظى لا يخلو عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا
النفسى والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يعدم
عليه احد **قوله** فان الامر من حيث هو امر اه يعنى ان الامر الذى
هو المطلوب بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذى

الذی هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حیث هو کذلک یدل علی ذلک اختلاف لوازمهما فان الاول غیر محتمل الصدق والکذب بخلاف الثانی قوله بخلاف الکلام دفع لما عسی ان یقال انه اذا کان الامر من حیث هو مغایرا للخبر یلزم ان یکون مغایرا للکلام لانه عین الخبر علی ما قلتم من انه صفة واحدة متشخصة لا تکثر فیه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فیلزمکم ان تقولوا بانقسام الکلام الی الانواع المذکورة فی الازل کما لزم لمن جعله فی الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا یلزم من مغایرته للخبر مغایرته للکلام فان الامر من حیث هو کلام مخصوص یعنی انه هو ذلک الصفة التشخصیة الا انه حصل له خصوصیة باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا یخرجه عن کونه ذلک الشخص نعم یخرجه عن کونه متصفا بحیثیة اخری من کونه خبرا او نهیا او استفهاما ونظیره ان زیدا من حیث انه عالم یصدق علیه زید ولا یخرج بهذا الاعتبار عن کونه زیدا ولا یصدق علیه بذلک الاعتبار انه زید من حیثیة اخری کحیثیة کونه کاتبا والسر فی ذلک ان هذه اضافات عارضة له غیر داخلة فی هویة فلا یخرج بهذا الاعتبار عن کونه ذلک الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباینة فلا یصدق بعضها حین صدق البعض الاخر قال الفاضل الحلبی یرد علیه ان هذا لو تم لدل علی کلیة مسمی لفظ زید لانه یصدق علی کثیرین مختلفین بالعدد کزید من حیث هو کاتب ومن حیث هو عالم ومن حیث هو قائم الی غیر ذلک من الاعتبارات التی لا یکاد ان ینتهی ولا یخفی انه لیس بشیء لان الصدق المعتبر فی مفهوم الکلی المقول علی المختلفة بالعدد ان یکون مقولا فی جواب ما هو بمعنی انه لو سئل عنها بما هی یقع ذلک الکلی جوابا عنه لا ان یکون محمولا

عليها ولا شك انه لو قيل ان زيد الكاتب والعالم والقائم والنائم ما يهم
يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه **قوله** لا يوجب
الاتحاد واللازم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي
البطلان **قوله** ولو سلم فجعل البعض اه ولو سلم ان الاستلزام يوجب
الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر
ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من
خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال
عليه كالا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام
الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد **وقد يقال** في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي
يحصل بتصرفه في الكلام الخبري فان قولك اضرب حصل بالتصرف
في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي
وكذلك في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان
الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن **قوله** يرد عليه ان فيه اه اي
في المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم
على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال
كذا في شرح المواقف **وفيه** انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان
يفعل حال عدمه واما اذا طلب ان ياتي به بعد وجوده فلا
قيل والحق ان نفي الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان
حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب
ولا بد للطلب وان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب
قوله لا يقال يلزمه ان لا يامرنا النبي صلى الله عليه وسلم اه يعني ان ما ذكرت من

على بدله

ثم ان في صورة المذكورة العزم عن الطلب يقتضي ان لا يامر بالنبي صلى الله عليه وسلم ليستحي ولا ينهيانا عن شيء بل يلزم على هذا ان لا يوجد الامر والنهي بالنسب الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم عام بكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرقا بين الامر الصريح اه يعني ان خطاباته عليه الصلاة والسلام للحاضرين بالقصد الصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمن وتبعا ليسوغها قوله فان القران يعني ان اطلاق لفظ القران شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقران مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القران الى هذا المؤلف يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظي للفظية دون المعنى وفيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما لما يقال الانسان البشر الضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان كلام الله تعالى عطف بيان لقوله والقران فانه يكون متحدا معه في المفهوم اورد التوضيح لا بدله لان المقصود هو الحكم على القران بانه مخلوق لا على كلامه تعالى قوله وقد ثبت الكلام النفسي اه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل التكلم على ما ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف والمشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام

الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم الى موجد الحروف والاصوات **قوله** يريد به الصحيح بحسب اللغة اه دفع لما يقال اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم النقص اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف التكلم اذ قد ورد به الشرع **وحاصل** الدفع ان يقال المراد انه يصح وصف البارى تعالى بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن الق الحجر واوجد الحركة فيه على ما رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك **قوله** يرد عليه ان هذا اه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجود واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القران يطلق بالاشتراك الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المجاز او الاشكال ويرد عليه ان المحقق تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا او مقروا او مسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهو اوصافه باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة **وحاصل** جواب الشارح ان الموصوف بهذه

بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا
ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه
بحيث يكون تحقيق جواب المص بان يقول معنى قوله يراد الحقيقة
الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج
من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو
حاله في حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به
لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة
يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة والمخيلة والاشكال
المنقوشة في يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي
هذا انما يرد لو كان معنى قول الش وتحقيقه جواب المص وليس كذلك
بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظ عدل
الش عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك
انه لو كان مقصود الش ايراد جواد جواب اخر عن شبهه المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله اه للشيء وجود في الاعيان اه بل الجواب ح
ان تعالى في تحقيقه ان القران يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم اه ولله در من فسر قوله
اي تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب اخر تامل في هذا المقام فانه
من المزال الاقدام قوله والتفصيل انه لا تمسك اه يعني تفصيل الكلام
في ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لان المعتزلة لا تمسكوا
بان القران متصف بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته
حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة
الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرائه في بعض الكتب وكتبته

بينك وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف
بهذه الاوصاف هو اللفظي وهو حادث عندنا وانما القديم
هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران يطلق عليهما
اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الش بقوله
بحيث يوصف قوله قال بعضهم اه قال من لم يجوز سماع الكلام
النفسي في وجه تخصيص موسى صلوات الله على نبينا وعليه بالكليم
انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص
به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الش فان معنى قوله
فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب
سواء من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا او من جميع الوجوه وكلاهما خرق العادة وانما
قلنا من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ
الاشعري والامام الغزالي فهو خص به سمع كلامه الازلي بلا حرف
وصوت كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون
تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله
قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا يعني ان قوله باعتبار دلالته
عليه يدل على اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة عليه واعتبار
العلاقة يشعر بكونه منقولا لان المشترك هو الذي يكون معناه
متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايض
ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه بالقياس الى الوضع
الثاني الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا
في النفسي يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو

وهو مع عندكم **قوله** وجوابه اه يعني ان النقل المعتبر هو هجر المعنى
الاول حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون
المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك
بمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان العام و
الخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق على النفسي واللفظي شايع
فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما النقل المعتبر في المنقول
لان في المجاز ايضا نقلا لكن عدم هجر المعنى الاول **قال** الفاضل
الجلبي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه
الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال
ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر
في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه
اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسر الشارح به كيف وكيف لو كان مطلق الاشتهار
كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا **قال** في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان
لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر الاول فمنقول والا
ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ايضا في شرح المطالع وان
كان اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل
فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر وضع الاول فمنقول والا
فيسمى بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوء
من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان **قال** الفاضل الجلبي ولو سلم
فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا لان بمجرد ذلك لا يتم الجواب

عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لايلزم مخصوصا منقولا بل مع
مجازية المعنى الاول لزم المحال ايضا كما تقرر في السوال ولاخفاء
في ان الهجر في المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه
لايقال لفظ في قوله و وضعه مشعر باعتبار الوضع في
المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لاوضع في المجاز
لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة
المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام
على تقريراته كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول لفظ الكلام
كذلك على تقريراته تم اذ معنى قوله و وضعه كذلك باعتبار
دلالته ان تعيين لفظ الكلام لذلك الالفاظ لعلاقة الدالية
والمدلولية ولاشك انه وضع شخصي لكن كلا من الموضوع و
الموضوع له معين وهو غير متحقق والاليم سبق بينه وبين
الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الوضع مثلا انه
يجوز اطلاق الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على
الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني
والاصول قال الفاضل الجلبي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي
كونه منقولا مشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر
الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر
هو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني
مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة لكونه منقولا
مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما

وما نقل في التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول
وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما وجوده يستلزم كونه منقولا
فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ
المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى
تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه الافهام **قوله** وقد يجاب باعتبار
العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخر الوضع
الثاني معتبر على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي
ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون
لفظ الكلام مجازا في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع
العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظا واحدا
فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى **قوله** وفيه اثبات ترتيب الوضع
اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت
الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك
اه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات
عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع
الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة
في الالتزام لوجود الوجه الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع
ما قال الفاضل الحلبي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه
الجواز ولا حاجة له الى التزام اثباته تامل **قوله** يرد عليه ان كلام
الله تعالى اه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه لذلك
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل
على النبي صلى الله عليه وسلم كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان
الاعراض تتشخص بالمحل وانه باطل للقطع بان ما نقرؤه

القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتحدى بأقصر سورة حتى يكون منكر كونه على كونه على كلامه تعالى وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من خصوصيته وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذا لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان زيد ليس باسود وهذا ظاهر البطلان وانما خصص قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه مم اذ لا يصح سلب النوع عن نوعه وفرده وان اراد انه يصح نفي لفظ كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن حدوث محل انما ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو

وهو الشخص القايم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا
التقدير ليست افرادا له بل للمعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع
العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا
بان يجعل مشتركا بين النوع والفرد من الخاصين والالزم ان يكون
النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله مجازا وليس كذلك
كما عرفت وفيه انه يعني لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل
واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزمه
ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام قال بعض الفضلاء فالمخلص المحقق اختيار
الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته
تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به فيه قوله بقيام مع
وملع اه وكذلك ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار
البلاغة على امور يقتضي التقديم والتاخير واجيب بان غرضه
ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني يقتضي وجود بعض الحروف
عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون
كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ مترتب وضعا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالة لكنه
ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمع مع تلازم ذاته وليس امتناع
في مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات
دون المجردات والالزم انقسامها الا ان يراد ان الصورة العالمة
بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء

ترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون ههنا ترتب وتالف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر **اقول** على الجواب انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وما يقرأ كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي او الترتب الذي لا يتصور به فهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الزماني **وقيل** في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر **اقول** فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة وكون الالفاظ قائمة بذاته تعالى راجعة الى الصفة الحقيقية البسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته **قوله** لم يرد به اه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي يتعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة بل اراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها كما في سائر العبارات مع الايجاد والاحداث والابداع والاخراج والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في ان المراد ليس معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها **قوله** يرد عليه انه يجوز اه يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كان قائما بذاته لم لا يجوز ان يقوم بغيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم بذاته وان رد هذا المنع ودفع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به

بالتكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه اه حاصله ان تمام هذا الدليل اندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه اه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة مم لان جواز الشرع موقوف على ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وانما اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيلتفت ولا شك انه لا يصح اطلاق اسود على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صنع السواد والحمرة اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور اه يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بنفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكون بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون التكوين عينه اذ لا معنى لكون التاثير عين الاثر واجيب بان يكون تكون التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما مكونيته فامر بحسب العقل وليس يتحقق في الخارج مما زاعنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين اخر لا بمعنى تكون التكوين بحسب المفهوم حتى يكون التاثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له وعليه اي قد اشرنا الى ما ينفعه ويضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدوث بغير التكوين

لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به و
قيامه به تعالى متعلقا اذ لا يوجد نفسه ثم بوجود سائر المبادي و لا استحالة
في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود سبقا ذاتيا وان
كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما
هو بقيامها بمحاله على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها
في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه فيكون
الصفات من حيث قيامها بالواجب معلوما بالذات على وجودها
وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث
قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود متقدما عليه بالذات
مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه
انه اذا تعلق التكوين بوجوده يكون المكون هو الوجود فان
الوجود مكونا يكون الموجود هو نفس التكوين ايض مكونا ومتعلقا
للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم
سبق الشيء على نفسه وهو مح وايض لو كان وجود التكوين متعلقا
بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات
الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى
بحيث الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم
الشيء على نفسه لان المقدم نفس التكوين من حيث قيامه بالواجب
والمؤخر التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين
بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم
كونه واجبا لذاته ولا انسداد باب اثبات الصانع تاما فانه كلام
لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على

على وجودها بالذات ونعله له لكن السيد السند قدس سره في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد سواد في نفسه وللفاضل المحشي بحث بالترديد فيظهر جوابه على ما قررناه لك باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يلزم قدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته فهذا المنع لا يضره قلت هذا رجوع الى الدليل ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى اه مثل الدليل اورده في قدم الارادة والقدرة بانه لو حدثتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المذكور ثمة من قوله كانه اراد ما عداه اه يعني بالادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل ايضا يبتنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي اه يعني يخطر بالبال

ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل
عند تصوره بهذه الحيثية معنى يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسط
بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون
بحيث مثلا نجد في الضارب حين نتصور بحيثية كونه ضاربا معنى
يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان
يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق عنه الضرب فلا يكون
ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة
ايضا لان هذا المعنى متحقق في المعنى الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره
الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة
فنقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته
الصادرة بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليه ودونه نسخه
الذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق من ان في هذه الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة
بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم
ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس
كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب
والاشكال فيه بل هذا ما اتفق عليه المتاخرون فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل لسائر
الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر به يرتبط
وبه يمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون
ذلك المعنى قلنا ذلك صادر عنه تعالى بتوسط ذلك المعنى ولا يحتاج
الى معنى اخر كما في الحاشية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود دائم لا فيه

ففيه بحث اخر على طريق وجود سائر الصفات مع ان استقام اوصل
الى انه موجود انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى
المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتباري يعتبره
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما
فهو بحث اخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات
وزيادتها مع انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف
بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود
التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق شيء ولا معنى
للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا
على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز
والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه زائدا على الذات
في القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب
كون ما به الامتياز والارتباط امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون
ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان
والاستشهاد بالوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول ووجه
الاندفاع ظاهر لاستتره فيه **قوله** او لكون تعلق الخ يعني ان تكوينه
لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لان التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت نحو
او ان الشيء في الازل فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا
وان كان التكوين متعلقا به في الازل **قوله** وهذا هو الانسب
بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص ان
تكوينه الذي تعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده
فيكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل

ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم ولكل
جزء من اجزائه فح يكون تعلقاتها قديمة ويكون حدوث المكونات
بحدوث اوقات وجودها الا ان يقال ان الظ على الاحتمال اللهم
الاول ان يقول تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه
به وعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانية
قوله حاصله منع الملازمة اه اي لا نم انه لو قدم قدم للكونات كيف
والقول بتعلق وجوده بالحادث وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكونات عند القائلين
بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان
التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم
المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط
محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف وان حقق
فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة
عن تعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من
تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه في قبيل
الاضافات لا في التاخر عن المكون مثل الضرب عن المضروب
على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون
بوجود الوجود اه قوله وقد يتوهم اه يعني قد يتوهم ان قوله
وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على
قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق
بين استلزام القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم
الحدوث اليه اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود قوله

قوله للنسخ اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال للنسخ لان امثال هذا
الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام
الا ان يكون قد ردد المردد وجوب العالم بين التعلق بذاته و
صفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما
لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض
صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تامل قوله على انه يجوز ان يكون
الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم
ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان فاسدا في
نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج
لا يستلزم الحدوث بل قد يكون مع احتياجه قديما حيث قال
لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين
قال الفاضل في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي في الترديد
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب
ان يذهب الى جميع احتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام
انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو مبني على ما ذكره
بقوله وللنسخ لشيوع نظايره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني من اجل ان المراد بالحادث يكون
مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى وبالقديم خلافه يقال
ان التخصيص في كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم
قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى
الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث والاخراج
من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير

مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه
يكون ح معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل رد
و على ذلك الزام لانه ايضا يعقل ما الحدوث و بما قررنا لك اندفع
ما قال بعض الافاضل و فيه نظر لان مجرد ان الحادث ما لوجوده
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا
على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت اضافة اضافة يوجب
الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظ
و فيه ذلك البعض قوله ومن ههنا اى من اثبات اختيار الصانع
كذلك **ولا يخفى** انه ينادي عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون
بتقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام **قوله**
جعله بعضهم من تتمة الجواب يعني ان الشارح جعل قوله وغير المكون كلاما
مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية ذهب
الماتريدية الى غيرية المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على
ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا
المطلب انما يثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح
هذا المقام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث
التكوين وحمل المذكور على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
في الوجود **وقال** في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق
في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال في وقت وجودها
وكذا المكون منفك عنه في الحين فلا يكون التكوين اضافة كما لضرب حتى

حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن
غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة من المكون ضرورة ان النسب
لا يتحقق بدون المنتسبين **قوله** وليس بشيء اه اى ما جعله بعض الشراح
ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم
لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك
من جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من
قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون
حال بقائه موجود بدون التكوين فلا تتم الجواب عن الشبهة المذكورة
ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك
فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة
كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب
على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه يلزم
من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا
لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا نكون اضافة كالضرب ولا شك انه
لا معنى ح ان يقال انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تغيير
المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا تشوبها ريبة على انه
لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم بل تم الجواب بقوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون
التكوين صفة تتعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس
التعلق **قوله** على ان الغيرية لا يكفيه اه منع للملازمة التى ذكره ذلك
البعض بقوله والا لما كانت غيرا يعنى لا نسلم انه لو كان اضافة لم يكن
غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم انفكاكه من جانب فى احد
وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض

الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما متغايرتان للمحل والذات لانهما ينفكان عنهما ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا الامتناع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقنا وخالقنا ومميتنا ومحيينا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الحلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف ثم الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين اه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا عن بعض الشرح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى اثبات مغايرة مغايرة التكوين الذي هو مبداء الفعل للمكون على ما يدل عليه فان التكوين عند المص ومن يوافقه مبداء الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره المفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداء فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية وقوله

قوله وهذا كله تنبيه على كون مغاير الفعل والمفعول وجعله ايرادا على تقديران يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ويحمل الغير على المصطلح كما قال الفاضل المحشي المدقق فليتبصر فان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الغير وهو قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والعرض منه الزامه قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان الاستدلال مبني على الخصم القائل بان التكوين عين المكون اضافة والعرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل مبداءه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد به في اصطلاحهم مبداءه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبداء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انه جواب اه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله لينشرح لان صحة الانفكاك الجواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد

بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والالزم كونه
محلا للحوادث بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده ومحييا
ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان الاحتياج الى الصانع انما هو في التكوين
والايجاد فاذا كان الايجاد غير ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده
الى ذاته اذ لو احتاج الى ذاته موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير
فلا يكون عالم المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء
ذاته وجوده قبل نفس التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد
بالتكوين الاضافة لامبدأها فيكون هذا الزاما ايضا قوله
القدم اما العرفي اه يعني ان الاقدم اما ماخوذ من القدم العرفي وهو
مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية لبش بودن فالمعنى
انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان
طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان
يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم
سبق العدم فالمعنى اقوى قديما واولى من العالم وهذا على تقدير
ان يلاحظ لزوم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما
الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده فلابد
ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل
بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بكونه قديما
بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده
فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان اخر لو غفل
عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل اذ

هذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية
من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود
في الاول بخلاف الثاني وان كان خلو الوجود فيهما محالا في الخارج
فتدبر ولا يلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب تعالى
اقوى قديما محل بحث قوله وذلك بحكم اه يعني لكون نظام العالم على الوجه
الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكيما يدعونه الاصحاب
من الضرورة فانه اذا كان واجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه
المعين الذي لا وجه وراءه لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا
اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره
ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة
باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم الوجه المذكور انما يدل
على كون مؤثره عالما قادرا ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى
كذلك اذ يجوز ان ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب
بطريق الايجاب والجواب بان سوى الله تعالى حادث ولا يمكن استناده
الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى
الله تعالى ولم يثبت جدا بل ثبت حدوث ما ~~ثبت وجوده من الممكنات~~
~~واستدل عليه بعض الاكابر~~ اي ما ثبت وجوده عند المتكلمين واما
ما لم يثبت وجوده عندهم كالجواهر المجردة فلم يثبت حدوثه ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثره وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي اما ان
يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر
وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها

واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية بالانكشاف
بان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه مرئيا لان الانكشاف
صفة للمرئي والمصدر المبني للفاعل اى لون الشخص رائيا صفة الرائي
وانما حمل على الاول مع ان الثاني ايضا محتمل لتبادره منه من
غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما ترك المانع
من جانب المرئي وان كل منهما لازم للاخر فعلى هذا يكون قوله انكشاف
الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى لون الشيء منكشفا لكن قوله
فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة نسميها بالرؤية يدل على انه مصدر
مبني للفاعل ويمكن ان يقال فسر الرؤية بالانكشاف تفسيرا باللازم فلا حاجة
الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد
او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا كان نوعا اخر من
الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك
فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني اه يعني
عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وضده
مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يلون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق
عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس
محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل
بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من لونه تعالى مجردا
عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية
يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بان
لا يلون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان
ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى ويمكن ان يقال
ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان نقل عن السلف الكرام لان

لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على
وقوعه لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف
فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز
في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر
الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا دليلا في العمل
بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا الامكان الذاتي في
سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك
بل اتفقوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع
بالفرق فعليه البيان ولكن احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز **قوله**
يرد عليه ان اريد بالفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض
وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده
وان اريد بها الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المدعى
الاعيان والاعراض مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع
مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان
عن عدم البصر وعدم اليد **والتحقيق** ان الفرق بتوسط استعمال البصر
لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط
ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر اخر فيكون المفروق
معقولا لا مبصرا اه ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود
ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب
وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض

ضرورية ما على تامل كيف وقد ذهب كثير من الفضلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان النحيز المطلق بحث ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اه اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للارادة بل الامور الشاملة كلها مشتركة بينها فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نم ان كونه بالغير اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعليته الوجوب اجيب بما مر من انا لا نعلم بالضرورة مدخلية غير الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علة الامور اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امور اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور شيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث ونشاؤه طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يكن شيء من خواص الموجود والممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا

ولاشك انه اذا كان من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من
قوله وايضا لو عللت اه يعني انه لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح
رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للعقل ورد قوله
وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء
من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله التاثير صفة اثبات اه هذا
الكلام من الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من
و هذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة
و ذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى و الا فالعلة ههنا ليست
بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون
مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له ولا يتصف
به العدم الصرف ولا ما تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا يتعلق بالمعدوم
لكان صحيحا في نفسه لكن ينتظم بظاهر كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه
يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس
العلة الفاعلية او جزئها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا
لها فيجوز ان يكون الوجوب بشرط الحدوث والامكان علة للرؤية و
لا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية
لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية
علية الوجود لكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ما ذكره الفاضل
المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق
الرؤية والقابل ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا و هذا معنى ما ذكر
في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى

التعلق ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود
لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من خواص الممكن شرطا للوجود
نعم ان حمل العلة ههنا على التعلق مما يختل بنظم الكلام على ما مر في
الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود به الرؤية الى تعليل للمقدمة
المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع
وجوده ببعض امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون شيء من
خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر
عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصله اه يعني ان حاصل
الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب
الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة
رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق
وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله انا قاطعون برؤية
الاعيان اه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لم لا يجوز ان يكون معنى ذلك الحكم الواحد نوعيا فيعلل
بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة
وهي انه لا بد للحاكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما
يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب
بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع لا بد فيما بينهم ولبس تحرير للطريق
المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وقد
بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفي في

فی کونها وجودیا یدل دلالة جلیة علی ان الجواب تحریر للطریق السابق
بحیث یندفع به الاعتراضات **قوله** ولاستلزام الاشتراک اه عطف
علی قوله لا یدفع یعنی ان هذا الکلام یستلزم الاشتراک التعرض لامور
رؤیة الجوهر والعرض ولاشتراک الصحة بینهما ولاستلزام الاشتراک
فی العلة الاشتراک فی المعلول اذ یکفی ان یقال اذا رأینا زیدا لا ندرک
منه الا هویة ما وکونه موجودا من الموجودات ولذا قد نقدر علی
تفصیل ما فیه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤیة اولا وبالذات
هو الهویة المطلقة وهی مشترکة بین الواجب والممکن فیصح ان یری
ولا حاجة الی المقدمات المذکورة کما لا یخفی هذا خلاصة کلام المحشی و
للفاضل المحشی ههنا کلام لا طائل تحته کما یظهر بادنی تامل **قوله** ورد
بان مفهوم الهویة اه هذا الرد للسید الشریف فی شرح المواقف وحاصله
ان مفهوم الهویة المطلقة المشترکة بین الهویات امر اعتباری کمفهوم
الحقیقة والماهیة فلا یصح ان یکون متعلقا للرؤیة والا لزم صحة رؤیة المعدومات
بل المرئی من الشبح البعید هو الخصوصیة الموجودة فیه الا ان ادراکها
اجمالی لا یتمکن به علی تفصیلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فلیس کل وسیلة الی تفصیل الاتری الی قولنا کل شیء فهو کذا فلعل تلک
الخصوصیة لها مدخل فی الرؤیة فلا یصح رؤیة الواجب **قوله** ثم اعلم
ان هذا الدلیل اه یعنی ان الدلیل المذکور لاثبات صحة رؤیة الواجب
منقوض بصحة الملموسیة فان الدلیل المذکور بعینه جار فیها مع امتناع
کون الواجب ملموسا وتقریره ان الملموسیة مشترکة بین الجوهر والعرض
لانا نفرق باللمس بین جسم وجسم فانا نمیز الطویل من العریض والطویل
من الاطول ولیس الطول والعرض عرضین قائمین بالجسم لما تقرر
ان الجسم مرکب من الجواهر المفردة فلمس الطول والعریض هو لمس الجواهر

التي تركبها منها الجسم وكذا الفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن
اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض
والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليس الا الوجود
وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال صحة
الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية بعدم جريان الدليل فيها
لان الذي اورد على رؤية الاعيان جاء بعينه في ملموسية الاعيان
بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه الفضلاء
بانا نلتزم صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه
يجوز ان يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة
اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير
بان ما ذكر يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة
لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية
فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح
ان يقال اه يعني لا نم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال
اذا انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم
مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات
والعقل الاول بالنسبة الى الواجب عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة
معلقا بالاستقرار الممكن والسر في تعليق الممتنع بالامكان الذاتي
ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع يعني
ان وقوع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون
ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع و
ليس بينهما بحسب الامكان حتى يلزم المعلق عليه امكان المعلق اجيب
بان المراد بالممكن المعلق الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولهذا

ولا شك ان عدم امكان المعلول المعلق فيما امتنع عدم تيكس لذلك بل التعلق بينهما بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات و عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب و عدم ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان التعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال الاستقرار مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول لعلة ليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط و التعلق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وحاصل هذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب اه يعني لو كان الرؤية

بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فالنظر
الموصل بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه بالاحتمال **قوله** مع ان طلب العلم
علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام
لم يكن عالما بروية ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب
في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف
قوله يرد عليه ان المراد اي يرد على العلاوة ان المراد بارني هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة
بل بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته
الخاصة **قيل** ان اراد بالعلم بالهوية الخاصة انكشاف هويته تعالى عند
موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الروية بعينها وان اريد
نوع اخر من الانكشاف فلابد من تصوره وبيان امكانه في حقه تعالى
ولزوم الروية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام المعلل **اقول** المراد
بالعلم بهوية الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن
عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في
كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على انه يخلق في العبد علما ضروريا بهويته
الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده في
عدم لزوم الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور
كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة
في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي
ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب
ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس
لانا لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم
بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز

فيجوز ان يخلق الله تعالى ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس
كما لايخفى روى ان موسى عليه السلام اختار اه روى انه تعالى امره ان
ياتيه في سبعين من بني اسرائيل واختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال
ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد
كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام
فدخل موسى عليه السلام بهما الغمام وخر سجدا فسمعوا يكلم يامره وينهاه
ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم في هذه الرواية ان
هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد
ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا
نختار انهم كاذبين ولانم توقف علمهم بامتناع الروية على ان يصدقوه
في حكم الله بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السوال سامعين
للجواب الصادر في جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي
حين السجدة وغشي الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه الصلاة والسلام
لو كان القائلين بلن نؤمن لك الكفار الذين هم لم يحضروا وقت
السوال ولم يسمع الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين
وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام
الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لانسلم ان كون كلام الله موقوفا
على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقراين داله على انه ليس من جنس
كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح
بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه الاشكال الجليل وللفضلاء في
توجيهه اه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل قوله
للمعتزلة ان يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو

اذا تنجس المصحف بنحو كطين وعلم بمن
نقص من الا بانا اخره وجب غسله وان
ادى الى [illegible] اه فتاوى ابن حجر
[illegible] الطالبة [illegible]
وافتى بعضهم بعدم صحة بيع نحو المصحف بغير سعفو عند
[illegible] ادى الى التلف ولعله [illegible]
لينبغى [illegible] بين ترجيح عليها فيه [illegible]
او الخط [illegible] القرآن يجعل [illegible] اذا كان في نحو الجلد
ابن حجر [illegible]

وان وجد غلطا في شكل كلمة
بمصحف او صحف [illegible] ان كان [illegible] اصلحه
او علم رضاء مالكه [illegible]
وكذا لو كان [illegible] وفقا وخط لا تعيب
والا حرم [illegible] ه فتاوى ابن حجر

كتاب مرد كمال

نقل عن السبكي والقراء انه لا يجوز ان يجعل فضة
ونحوها في ورقة فيها اسم الله تعالى ومقتضاه انه
لا فرق في القرآن وغيره وبين ان يكون به الدراهم او لا
وهو صحيح وينبغي ان يلحق به كل اسم معظم ه

والصلوة في الحمام صحيحة ولا ثواب فيها
الصرف صحيحة عند المحققين وفي المشكوك عنهم فتاوى ابن حجر
عند الجمهور خلافا للجمع ودعوى التعدي [illegible] ه
في حرمته النقف لعدم [illegible] لكن ابقاها متعسر
امكان التحرز من الحرام حتم فتاوى ابن حجر

مسئلة رجل له من المال الحرام [illegible] وجب عليه الزكوة وفي الحج لان الشرط
فقال عليه الحج وجب عليه [illegible] ه اصعاد
الواجب الغني فهو النصاب [illegible]

اذا اوقد القناديل المعقودة على المنائر
مما اطرد به العادة بكونه علامة على دخول
رمضان فافتى الشيخ زكريا بالجواز وخالفه البرهان
ابن ابي شريف وغيره فافتوا فيها بالوجوب
وقد يحمل الاول على علامة قد يشبه وجودها
وغير رمضان والثاني على علامة اطرد بها وجودها في اوله
دون غيره ه فتاوى ابن حجر

قال الغزالي في الفتاوى اذا طرح في المسجد
غلة او غيرها لزمه اجرتها فان اغلق الباب
لزمه اجرة جميع المسجد قال وكما يضمن اجزاء
المسجد بالاتلاف يضمن منفعته بالاجرة
كمنفعة الاملاك ه فتاوى النووي

ويعفى عن الجبن المعمول بالانفحة من حيوان
تغذى بغير اللبن لعموم البلوى به في هذا
الزمان كما افتى به الوالد قال الله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وصرح
الائمة بالعفو عن النجاسة في سائر
كثير حالة المشقة فيها اخف من هذه
المشقة ه شرح رمل

بشجر اباع تكلم همه رنك ميوه درت نبوی زی بده کز خام [illegible] سنکه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله ذى المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من تبعه فى الايمان قال المولى الخيالى عفى عنه ربه

العالى قال الشارح النحرير علامة الله بلطفه الخطير بعد ما يمن بالتسمية الحمد لله اقول فى تعقيب

التسمية بالتحميد آه هذا الكلام فقوله فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد

اراد بالكتاب القرآن وقوله وعمل بما شاع اه يعنى به الكتب المصنفة الشائعة فيما بين اهل العلم و

قوله وامتثال الحديثين اه يعنى بهما قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وقوله

عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فان قيل المسلمون كثيرا ما يبدأون امورا

ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية فى اوائلها دون التحميد فيلزمهم ترك الامتثال بحديث ا

التحميد قلنا ان ذكر اسم الله تعالى يدل على توصيفه بالصفات الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكا

نما قال بسم الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد فى المعنى

لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل الابتداء

على العرفى الممتد وهو ان يذكر الشئ اولا قبل الشروع فى المقصود الذى شرع فيه وهذا امر

ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولكن ان يجعل الباء فى الحديثين للاستعانة اى ولكن ان يحمل

الابتداء على الابتداء الحقيقى الغير الممتد ويجعل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر

ذى بال لم يبدأ فيه مستعانا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه مستعانا بالحمد لله فهو اجذم اى

لو بدأ ذكر الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك

ان الاستعانة بشئ لا ينافى الاستعانة باخر يعنى ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافى الاستعانة بالتحميد و

هذا التوجيه مبنى على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشى و

نحو ذلك فان كل واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والتحميد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان

التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت فى اوائل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب

وقيل انه ليس بجزء وايا ما كان يكون ان الابتداء بالامر المشروع فيه ان الاستعانة بالتسمية والتحميد لان

التيمن والتبرك بهما حاصل فى ذكر الآن وقوله او للملابسة اى ولكن ان يحمل الابتداء على الابتداء الحقيقى

الغير الممتد ويجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ملتبسا

بسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه ملتبسا بالحمد لله فهو اجذم اى لو بدأ بدون التلبس

ممنوع

مستعينا

التلبس بهما لا يكون تشبيا بمقتدا به ولا يكون مبارکا اصلا ثم لذلك التلبس بشيء لا ينافي التلبس بالآخر اذ
المقصود منهما التيمن والتبرك بهما الى اخر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالآخر وهذا
التوجيه ايضا مبني على ان التسمية ليست جزء من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله حيث قال و
يذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزء ويذكر الاخر قبله بدون فصل هذا كلامه ثم
ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة والملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر
المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم ابتداء الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان آن الا
بتداء هو آن الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة
والابتداء الحقيقي في آن واحد هو آن الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس يستمران الى تمام الامر
المشروع فيه اذ التيمن والتبرك ينبغي الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت فتامل
والله الموفق **قال** المتوحد بجلال ذاته اه **اقول** فقوله يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل يعني لم يجنح
في رايه وتدبيره الى غيره ويقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره كذا في الصحاح يعني ان الله
تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا وقوله على تاج حصول الصورة هذا ناظر الى
قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة
فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا تتصور بدون الحصول فههنا قدم الجلال على
الذات وقيل بجلال ذاته تنبيها على ان الذات لا تتصور بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتو
لد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا علة ومدخل من المخلوقات وان كان حاصلا بفعل من الخالق
تعالى ويقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتو
لد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف
التوالد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله ولما استحال في ذاته
تعالى يحمله على الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شانه تعالى يحمل على اللفظ الدال عليه اي على الكمال بناء
على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف
والمشقة على ما هو المشهور وقوله بمعنى التوحد بجلال ذاته اه فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذا
تية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم ان في وصفه
تعالى بالوحدة الذاتية او الكاملة ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشاركة لذات الممكنات

فى تمام الماهية ويتمايز عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا
للملابسة ينبغى ان يكون الملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة للتوحد
وانما قلنا ينبغى ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق
ومعنى الظرفية والظاهر ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعل احد ذلك منهم مغايرا لمعنى الالصاق
ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا الاصل يكفى فى تفريع ما ذكره من قوله
فمعنى التوحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية والكاملية والحاصل ان فى هذا المقام امور مستد
ركة غير مذكورة فى علم العربية اذ يكفى ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته يقال توحد برايه اى تفرد به
ولستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم الشركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول
الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولا استحالة فى شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى
المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال
الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة
[صفاته]
السلبية واللغوى انسب ههنا وكمال صفاته الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت هى الصفات
السلبية وقال بعضهم قوله المتقدس المتنزه المتطهر والشوايب الادنا من الشوب بمعنى الخلط
والسمات جمع سمة بمعنى العلامة قوله بساطع حجته اه اقول والساطع الظاهر الجلى او القوى العظيم
ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حجته لو كان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام ان اية
نبينا عليه السلام اعظم من اية ساير الانبياء وذلك لان كون نبينا مويدا بساطع حجة الله تعالى لا
ينافى ان يكون ساير الانبياء ايضا مويدا بساطع حجة الله تعالى نعم ان كون نبينا مويدا بساطع
[عليهم الصلوة والسلام]
حجة الله تعالى يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مويدا بغير ساطع حجة الله تعالى لكن هذا المفهوم
لا يدل على ما ادعاه من ان اية نبينا اعظم من اية ساير الانبياء ثم ان حجة الله تعالى وحجة النبى
عليه السلام ان كانت كلها ساطعة ينبغى ان يكون اضافة ساطع حجته من قبيل اضافة اخلاق ثياب
[كلها]
كانه قال بحجته الساطعة وان لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا وبعضها غير ساطع كانت
الاضافة للتخصيص مثل الاضافة فى قولنا فاضل بنى آدم قال بعض الافاضل فتلخص لك مما سلف
ان الشارح رحمه ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات
الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان
لبراعة

ن اه اقول فقوله اما على توهم اما هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون
الشبهة منزلة اليقين احتياطا وقوله تقديرها وح يكون الفاء قرينة دالة على ثبوت اما ويكون الواو عوضا
عن اما ويرد ذكر يكفي لعطف ما بعدها على ما قبلها وقد لا على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح
يكون لمجرد العطف ولم يتكون عوضا عن اما وقوله كما وقع في عبارة المفتاح اه حيث قال في
آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصوليين هذا وكذا نجعل الظرف ههنا قائما مقام اما
الشرطية فكانه قال ولما حمدنا فصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام اه ثم ان المراد بعلم الشرا
يع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى بعلم الشرايع والاحكام على ما يجي انشاء الله تعالى قوله واساس
قواعده اه اقول ونقل عنه رحمه الله انه قال فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يقتضي كون الشي اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا
ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد
من الكلام فاساس اساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد وهو الكلام فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
مثل الاول قلت اولا لحجة المذكورة ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب
المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشي هو الاساس بالذات وان
سلم فاساس الفن ما يتوقف عليه جميع الفن لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من
حيث هو اساس انتهى كلامه رحمه الله قوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقواعد ههنا المعنى اللغوي وهو
الاساس وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة المراد بعقائد الاسلام ههنا الا
حكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث حشر الاجساد ونحوها
ومنها ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه
المباحث وان لم تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة لكنها تتوقف عليهما من حيث الاعتقاد
بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة
لا عبرة بها على ما ذكره المحققون وقوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية يعني ان اثبات الكتا
ب والسنة يتوقفان على اثبات الصانع تعالى والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتو
قفان على المسائل الكلامية فيكون المسائل الكلامية اساس عقائد الاسلام وقوله لشمول

علة لقوله فتنتقض اه

وهو قوله اذ لا يتوقف الا على اه

والكتاب انما اساس الكلام باعتبار المسائل الاعتقادية فقط

للكتاب سر

الاولى الكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله ان مبنى علم الشرايع والاحكام شا
ملة للكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثا
نية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس سائر عقايد الاسلام و
قوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية اه يعني ان اساس العقايد ادلتها العقلية او
النقلية المذكورة في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية
يكون موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على
ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام اساس اساس العقايد و
قوله فيما نقل عنه رحمه الله ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان
كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والو
جود للصانع واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقا
يد كتركب الاجسام من الجواهر المفردة المحتاج اليه في حشر الاجسام على ما ذكر في شرح المق
فقد ثبت من ههنا بعلم ان العقايد بعض من علم الكلام وقوله فاساسها اساسه اي فاساس
العقايد اساس الكلام وقوله الحصر المذكور مم اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل
الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة وقوله
فالعقايد يجب اعتقادها اه اي فاللازم ان العقايد يجب اعتقادها سواء توقف على الكتاب المتو
قف على العقايد يجب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات اي لا نم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس هو
الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتقاد لا بحسب الذات فلا اشكال وقوله
لا بعض مسائله والا يلزم ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض اخر
لا يقال لا استحالة في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة
به هذا وكان نقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد
الاسلام اضافة العام الى الخاص وح فاما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الا
عتقادية كما عرفت واما ان يراد بها ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية
فقط وح لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتامل والله المستعان قوله هو علم التوحيد اه

فاللازم سدى

اقول فقوله اي علم يعرف منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذي يعلم منه
التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم
المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي واللقب اسم يشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر
بتوحيده تعالى واتصافه بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كالاخفى وقوله ونسبة الوسم الى
الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم
بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون
قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة من فوائده يعني ان فوائد علم الكلام كثيرة على
ما ذكر في الكتب المبسوطة وقد اشير ههنا الى فائدة منها وهي ان هذا العلم هو المنجي عن الشكوك
والاوهام في العقايد الدينية لان دلايلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة
السمعية فلا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون رحمهم الله قوله نجم الملة اه
اقول فقوله فان الشريعة من حيث انها يطاع لها دين المراد بالشريعة ما جاء به النبي عليه
السلام من الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحاح
الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
ويقال دانه دينا اي اذل واطاع وقوله والاملاء بمعنى الاملال اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح
مل عليه بمعنى امل يقال امللت الكتاب اي كتبته قوله في دار السلام اه اقول فقوله سميت بها
اي بدار السلام لسلامة اهلها اي اهل الجنة وقوله فاضيف اي اي الدار الى الله تعالى تشريفا
للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعالى تعظيما له وقوله فمعنى هذا الكلام ومعنى اسم السلام الذي هو
اسم الله تعالى هو الذي منه وبه السلام اي هو المصحح للسلام في المبدأ والمعاد كذا في شرح المو
قف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي
هو اسم من اسماء الله تعالى ظاهر لمن لاحظ معنى السلام في كل واحد من المضاف والمضاف اليه كما عرفت
آنفا قال الشارح رحمه الله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد اه الغرر جمع الغرة وغرة كل شيء
اكرمه والفرايد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية الثمن في ضمن فصول حال من غرر الفرا
يد والمراد بالفصول ههنا الطوايف المفصولة المتباينة المعاني وعطف الاصول على القواعد من
قبيل العطف التفسيري واثناء فصوصها وفي تضاعيف العبارة الفصيحة المودية الى اليقين يعني

ر العهد الخارجي

وفيه ما لا يخفى على
انما مل

ظاهر

بلا ح

في انا مولى اضعاف
الكتابة الثانية علاوة
وحواشيه

في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طرايف
من المعاني وعلى طرايف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني ولكل واحد منهما غاية الحسن ونهاية
المتانة قوله طاويا اه اقول الكشح ما بين الخاصرة الى الخلف والخلف اقصر اضلاع الجنب وطويت
كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ماخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر
في قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت ان اشرحه معرضا في المقال عن الاطالة والاملال اي الاسأم
الاطالة في المقال قوله الاطناب والاخلال اه اقول وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على
القدر الذي يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذي يتضح به المعنى المراد وفي
الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلان مقتصد في النفقة قوله وهو حسبي اه
اقول فقد اورد الشارح في بعض كتبه هذا العطف اه قد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف
الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح في شرح التلخيص الى ان عطف قوله
ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبي
بناء على ان هو في محل جر بمعنى حسبي ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه في كونهما
جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتدا وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا لما
لا ولا من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء
التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبي لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان
قولك بعت واشتريت وزوجت واعتقت وطلقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع
والشراء والتزويج والعتاق والطلاق لكن التالي باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفا
ية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذي قصد من الكلام
اصالة فلا ينافي كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى
فان هذا الكلام جملة خبرية ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها
كانت ترجو ان تلد ذكرا وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته لها اذ لا تقدر هي على
ذكر والحاصل ان كل كلام يكون لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن له
لنسبته خارج كذلك فهو انشاء فقولنا هو حسبي كلام يكون لنسبته خارج يطابقه او لا يطا
بقه وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبته خا

في صورة الصدق

في صورة الكذب

خارج يطابقه او لا يطابقه اذ لا يقصد به ان البيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون لنسبته

خارج بل هو انشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف

القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جملة

اخرى مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا

التفسير فالعطف في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ

ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما

جملا متعددة كما عرفت وقوله ورده بعض الفضلاء الاديب بعض الفضلاء الشريف الجرجاني

وقوله فيكون اخبارية كالاولى اي كانه قال وهو حسبي وهو نعم الوكيل وقوله لان هذا الواو

من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي وقوله اذ لا مجال

للعطف فيه الا بتاويل بعيد اه يعني ان الواو لو كان من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم

عطف الانشاء على الاخبار الا ان يأول بتاويل بعيد مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الو

كيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قلنا ولكن هذا التقدير خلاف

الظاهر بعيد عن الفهم وقوله لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله وما اجهله جملة انشا

ئية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التي هي خبر المبتدا الاول الذي هو زيد وقوله

بتقدير المبتدا في المعطوف وذكر مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير

المبتدا على الوجه المذكور بتاويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا

الله ونعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب عليه السلام فعلى هذا يكون العطف من

قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبي وهو نعم الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان

تقدير المبتدا هناك ظاهر بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه مبتدا مقدما على

الخبر بخلاف نحو حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما اذ المبتدا ههنا هو حسبنا

دون اسم الله كما زعمت حيث قال او عطف على الخبر المقدم وقوله وبعد تقدير المبتدا في المعطوف ه

يكون اخبارا كالمعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون من قبيل عطف الاخبا

ر على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول قال بعض الافاضل يجوز

ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتراضية في اخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اي مقولا

مع انه ليس في محل الاعراب

يرد على تقدير ان لا يكون المخصوص مبتدا او مؤخرا والا فلا يكون الا عطف الاخبار على الاخبار

اخوانه

في حق تعالى نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجهله قوله اعلم ان اه فقوله كالوجوب اي الايجاب
اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما يثبت بالخطاب الذي هو الايجاب وقوله وغير
ذلك كالتحريم والندب والكراهة والاباحة وقوله وانه من فعل الاعتقاد لان الاعتقاد من
افعال القلوب على ما هو المشهور وقوله ولكن يلزم انحصار مسايل الكلام في العلم بالوجوب واخواته
وذلك لان علم الكلام ح يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة
ولكن علم الكلام ليس هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو
ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي
ان يكون علم الكلام عبارة عنه فقوله والاستدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية
الخطابات من الله تعالى الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطابات الى الله تعالى يفيد
كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول
الموصوف وهو الاحكام اي الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبته الى الله تعالى كانه قال الخطابات مطلقا ثم ذكر
الشرعية لا يوجب التكرار وقوله او التاكيد في الثاني اي او يحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهي لفظة
الشرعية وقوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
ليس تفسيرا للحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تفسير للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية
وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية ا
المتعلق بالعقائد وقوله ثم يجعل العلم عبارة عن المسايل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاول ليس علم
الشرايع والاحكام اه هو ان المسايل المتعلقة بالاولى او الملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقوع
النسبة الشرعية العملية ليس علم الشرايع والاحكام اه فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله
وبالثانية علم التوحيد والصفات اي المسايل المتعلقة بالثانية ليس علم التوحيد والصفات هذا
ويجوز ان يجعل العلم عبارة عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم
المتعلق بالاول اي والعلم المركب من الاول ليس علم الشرايع والاحكام اه وقد زعم ان قد تكلف لكن
وقع التكلف هم وقوله انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع وانما يعتد بها اذا اعتبرت مطابقتها للشرع
بخلاف العلم الالهي للفلاسفة فان مخالفته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهد على بطلانه وعدم الاعتداد
به قال بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان الاحكام الشرعية اه ليحصل للطالب زيادة بصيرة في

عبارة عنه كم ذا تم

ليحصل ٢٢

في طلب ويحصل له معرفة الوجه الحاجة الى تدوين العلم الكلام ونحوه كما سيجي انشاء الله تعالى **قوله**
منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظ اذ حينئذ يكون المعنى ان النسبة الحكمية ا
الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد دفعا هذا الاحتياج الى ان يراد بالا
عتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية هذا اذا اريد
بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد وذلك لان
ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد وقوله لان تعلقها به من حيث
الكيفية يعني ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل
اذ المراد بكيفية العمل حال العمل اي العرض الذاتي للعمل فكان قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب
والندب ونحوهما وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اي لا يكون تعلق عامة الاحكام الثا
نية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اي يكون المقصود منها
الاعتقاد من حيث هو هو دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اي اكثرها اشارة الى ان بعضها
يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اي الاعتقاد بوجوده واجب وهذا
مسئلة الكلام على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد وقوله
ثم قيل اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل فيه اذ اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه والتصديق
بالتقييد يكون في قوله ما يتعلق بكيفية العمل الى ان موضوع الفقه العمل وذلك لان طرفي الاسناد
او التقييد الموضوع والمحمول وهما هنا العمل وكيفيته والعمل اولى للموضوعية وكيفيته اولى للمحمولية
اذ الموصوف اولى للموضوعية من صفته هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل مو
ضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة
اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة
ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع يكون موضوع العلم كقولنا في علم
الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون
عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة
اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقف قد وقع مو

ضوع فی قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد اشتبه علیه موضوع المسئلة بموضوع
العلم حتی لم یعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله کما ان قولهم النیة فی الو
ضوء مندوبة فی قوة ان الوضوء یندب فیه النیة وفیه بحث لان النیة فعل من افعال القلوب فقو
لنا النیة واجبة فی الصلوة او هی مندوبة فی الوضوء لا یحتاج فیه الی ما ذکره من التاویل لان موضوع
المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ایضا بناء علی ان النیة عمل القلب وهو من افعال المکلفین
وقوله ثم انه ینبغی ان یکون موضوع الفرایض قسمة الترکة اه بل ینبغی ان یکون اعم من قسمة الترکة
اذ یندرج فی موضوعه التجهیز والتکفین وقضاء الدین وتنفیذ الوصیة وتقدیم التجهیز والتکفین علی
الامور الباقیة من هذه المذکورات وکل ذلک من قبیل الاعمال کما ان قسمة الترکة بین الورثة من قبیل الا
عمال فینبغی ان یکون موضوع الفرایض العمل لکونه بابا من الفقه ولکن ینبغی ان یکون اعم من قسمة الترکة کما
تری ولا یمکن اندراج الامور المذکورة فی قسمة الترکة لانه خلاف الظاهر ان التجهیز والتکفین واجب
وان لم یکن للمیت ترکة اصلا قال بعض الفضلاء قوله ولما انتهاه کلمة ما فی مثله زایدة او موصولة
بتقدیر انها او لما ثبت من انها قوله وبالثانیة علم التوحید اقول فقوله والمجرور مقدم ای والمجرور
مقدم علی المنصوب والعامل فی الاول هو المتعلق وفی الثانی هو سمی ولا یخفی ان فی قوله والمجرور
مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا هو الجار مع المجرور فیکون فی محل النصب وقوله الاحکام الشرعیة
النظریة الحکم اما عملی ای یقصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظری یقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل
وقوله ان هذه المسئلة مشترکة بین الاصولیین یعنی ان قولنا الاجماع حجة کان مسئلة من علم الکلام
بناء علی ان الاجماع معلوم اثبت به ما یتعلق بالعقاید الدینیة وهو کونه حجة وعلم الکلام هو العلم
الباحث عن احوال المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقاید الدینیة وکان ایضا من مسایل اصول
الفقه بناء علی ان الاجماع دلیل شرعی اثبت به ما یتعلق باستنباط الاحکام العملیة وهو کونه
حجة وهذا مثل قولنا الکتاب حجة والعام حجة موجبة للحکم وغیر ذلک مما یتعلق باستنباط الا
حکام العملیة واما ما یقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم لا یبین فیه مجرد
ورد بان الذی لا یبین فی العلم هو وجود الموضوع ولا حاجة لنا الی بیان وجود الاجماع اذ هو
معلوم بالمشاهدة او بالتواتر وانما حجیة الاجماع فهی من اعراضه الذاتیة التی یبحث عنها فی اصو
ل الفقه فیقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحکم قوله اشهر مباحثه اه اقول فقوله لا انه لان مو

الكلام بدعة

موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية والظاهر وصفاته ح
بينا وله ذات تعالى وغيرهما وقوله وان رجع الكلام الى صفة ما وذكر لان للاحوال كالعالمية
والقادرية ونحوهما صفات له تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول
وناصبا للامام وحاشرا للاجساد ونحوه ذكر صفات له تعالى لكن المتبادر عند اطلاق الصفات
هي الصفات الحقيقية الوجودية وقوله انما هي من الفقهيات مثلا قولنا نصب الامام واجب
على المسلمين مسئلة من مسايل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة نصب الامام وا
جب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله واعتقد وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولا
ده قوله وقد كان الاوايل اقول فقوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرفه
وغايته فيما بعد حيث قال وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية و
قوله لم يكن في عهده عليه السلام اه يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة مردود كما ورد في الحديث
وقوله لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عا
دتهم في ذكر ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكال لفعلوه ايضا
قوله لصفاء عقايدهم اقول فقوله قدم عليه للاهتمام او للاختصاص والحق ان التقديم لا يكون
الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والا
هتمام اما لكونه الاول سببا للثاني واصلا له ولا شك ان سبب الشيء واصله مقدم على ذكر الشيء
واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول لحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلا
ف ما لو اخر الدليل اذ حينئذ ينظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم قوله وسموا ما يفيد اقول
فقوله المعرف ههنا هو المسايل المدللة اه فحاصل تعريف الفقه هو المسايل المدللة المفيدة لمن
طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة
كل علم مسايل ذلك العلم ثم ان هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام قد يجعل بمعنى المعلوم واما ان لم يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد
به معناه الظاهري فحاصل التعريف هو التصديقات بالمسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات با

لمسائل ثم انه لا استبعاد في ان يكون التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة لمن
طالع تلك المسائل المدللة كالتصديقات المستفادة الحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة با
لادلة التفصيلية وقوله وكان تقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية اه هذا التوجيه وان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يناسب ما يذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى وقوله وقد
يقال التغاير الاعتباري كاف يعني ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها
بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة لملاحظتها كما ان علم زيد من حيث ذاته
واتصاف زيد به مفيد له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته حتى يكون بهذا الاعتبار
الثاني كمالا لزيد وقوله فنسباق الكلام ان اللفظ السابق ههنا بالباء المنقوطة بنقطة واحدة
واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة
يتمكن بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتمكن
بها الانسان لمشاهدة النظريات التي كسبها سابقا حتى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب
جديد وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور الملكات
في المسائل اصالة وفي التصديقات بالمسائل تبعا بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة
ولا تبعا وقوله ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو
المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة
المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا
شك ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المفادة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات
بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها
حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما لمجتهد في
تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون المتأخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسائل العملية عن
ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون مقلدين وقد صرح
الشريف الجرجاني رحمه الله في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا مقلد غافل عن الدلائل وقوله
كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة ولا نزاع في ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا
لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسائل الشرعية العملية المدونة

ة من الفقه وان لم يذكر دلائلها اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيان احدهما هو العلم بالاحكام الشر
عية العملية عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق
مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رحمه الله انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد
المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات الظنية والا فلا سوال ولا جواب فان تحصيل اليقين عن
الامارات انما هو شان المجتهد لا غير قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة اقول فقوله لتعريف الاحكام للا
ستغراق فيرد عليه ان تعريف الفقه هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام الشرعية العملية اذ هو معرفة
جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد في الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث
العملية لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
فلا يكون احد منهما عالما بالفقه اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهيها
دت اصطلاح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام لمعرفة جميع الاحكام العملية وذلك لا
ستجماع الماخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تفاصيلها من ادلتها ثم ان حمل تعريف
الاحكام على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور فالمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين
بقدر الامكان قوله ومعرفة احوال الادلة اه اقول فقوله مثل ما مما يصح فيه ان يجاب بالاجوبة
الثلثة المذكورة آنفا وقوله على الموصول وهو كلمة ما في قوله سموا ما يفيد وقوله يرتفع الا
شكال اي لا يرد الاشكال بان يقال مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيد
ها فلا حاجة الى احد الاجوبة الثلثة اذ ح يكون المعنى وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيد
ها اه وقوله وفيه عليه قوله معرفة العقائد لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقائد على قوله معرفة الاحكا
م لا يتصور فيه الجواب الثاني لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم
قادر محمد نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الا
حكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يند
رج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك
قال بعض الفضلاء قوله حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد ورد ان بعض الخلفاء
العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن قوله
كالمنطق للفلسفة اقول فقوله فيؤول الى كونه مورثا القدرة لا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام با

لمنطق وجهين احدهما بالاعتبار المقابلة والثاني باعتبار افادة القدرة فعلى هذا الابوال احد الوجهين
الى الاخر وذلك لان حاصل الاول ايهوان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع
في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
مع الخصم كما ان المنطق يفيد قدرة على المنطق في العقليات والمخاصمات هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله
فاطلق عليه اقول فقوله اي اولا اي فاطلق عليه هذا الاسم اولا لكون علم الكلام اول ما يجب ولو لم
يقيد بقوله اولا ولا الصانع اما ذكر قيد الاول في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم اذ لم يكف ان يقال ولانه
ما يجب من العلوم اه او صانع ذكر قوله ثم خصص به ولم يطلق على غيره تميزا وانما قلنا او صانع ذكر قوله
ثم خصصاه اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خصصاه وقوله اما احتمال
تسمية الغير اه جواب سوال مقدر مثل يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل
ان يسمى غيره لكونه مما يجب بعده وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خصص اه فاجاب بان ما
ذكرتم وجه اخر يحتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب
في ساير الوجوه المذكورة ايضا ان يقال ثم خصص به ولم يطلق على غيره تميزا لان ذكر الاحتمال قايم في ساير
الوجوه ايضا وذلك مثل ان يقول ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا
للقدرة ثم خص ولم يطلق على غيره تميزا وقس على هذا باقي الوجوه المذكورة وذكر في لتاتار خانية
ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فالاكثر على انه
معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل اول جزء
من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد بالواجب بالقصد الاول فهو معرفة
الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر قوله هذا هو كلام
القدماء اقول فقوله اي ما يفيد معرفة العقايد هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة العقايد معطوف
على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ح ان يقال اي معرفة
العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف قال الشارح رحمه الله ومعظم خلافياته مع
الفرق الاسلامية وهي التي اشار اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في اخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل
الفرق الاسلامية فالمطالع له قوله ويثبت المنزلة اقول فقوله فان الفاسق يخلد في النار عندهم

فيه بحث فان يكون الفاسق مخلدا في النار عندهم

هم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق وكان اهلها غير
الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق ولا حتى يحكم الله عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد في النا
ر فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة مع ان الحق
ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله فان بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة و
النار ويقرب من هذا ما ذكره القاضي البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال حيث
قال وعلى الاعراف اي وعلى اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما يمنع وصول اثر
احدهما الى الاخرى رجال اي طائفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى
يقضي الله فيهم ما يشاء، وقوله زمان فترة من الرسل وهو الذي لم يوجد فيه نبي من الانبياء او لم
يصل دعوته نبي الى اهله قوله فقال الحسن قد اعتزل اه اقول فقوله والمنافق كافر كافر غير مجا
هر قال الحسن البصري رحمه الله ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان من اعتقد
من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده في هذا الجحر فاذا زعم ذكرته ادخل يده فيه علم انه قال لا
عن الاعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة هذا ما ذكر في شرح المواقف ثم من ههنا يعلم ان مرتكب
الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن قوله لا يثاب اه اقول فقوله ولو سلم اه اي ولو سلم ان كل من
دخلها يثاب او يعاقب فذكره بالنسبة الى المكلفين وقوله وقد عليه قوله فدخلت النار اي فالمراد
بقوله فدخلت النار دخولها جزاء بها ويتحقق لها كما يدل عليه السياق وهو قوله فغضبت وكذا نسبة
الدخول الى المخاطب نفسه اشارة الى ان لاختياره مدخلا في الدخول والاستحقاق قوله فكان الا
صلح كذا اه اقول فقوله ذهب معتزلة البصرة اشارة اه الى جواب السؤال الذي اورده بعض الا
فاضل حيث قال لو قال الجبائي ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه
اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح المقاصد
قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع
وانفعها وجوبا فيه ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه تعالى فعل لكل احد غاية مقدوره من
الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وقوله
فلزمه ما لزم يعني ان الجبائي كان من البصريين حتى ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم عليه الحسن
البصري وقوله وبعضهم لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر الانفع جانب علم الله تعالى وقوله فلزمه تركه

الواجب فيمن مات صغيرا اى فان قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فا
صير محلا تا بلا التعريض للثواب مع ان تعريض الثواب واجب عليك يا رب لزم اى لزم ذكر البعض
ترك الواجب فى هذا الصغير المذكور فح يكون ذكر البعض سهوا وقوله وذهب معتزلة بغداد
اه ذكر فى شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح
لعباده فى الدنيا والدين معا ويعنون به الاصلح فى الحكمة والتدبير فعلى هذا الايراد الالزام على
معتزلة بغداد على ما نقلناه آنفا من السوال الذى اورده بعض الافاضل قوله وقسموا اهل السنة
والجماعة وهم الاشاعرة هذا اه قوله فقولوا اصحاب ابى المنصور الماتريدى قيل هو تلميذ ابى
حنيفة رحمه الله فى الدرجة الرابعة وقوله وغيرها كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل
السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبى صلى الله عليه وسلم فى شانهم هم الذين على ما انا عليه واصحا
بى وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وساير اهل السنة والجماعة ممن كان مذهب
خاليا عن البدعة التى ذهب اليها ساير الفرق الاسلامية على ما ذكر فى المواقف قال الشارح
رحمه الله ثم لما نقلت الفلسفة اى علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات
الخارجية على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج فى هذا العلم العلم الالهى ا
الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث عن احوال الواجب
تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا العلم الطبيعى الباحث عن احوا
ل الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن و
قوله وهذا هو كلام المتاخرين اى هذا العلم الذى خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين
وقوله وما نقل عن السلف من الطعن فيه اه ذكر فى التاتارخانية ذكر جماعة الاشتغال بعلم الكلام تا
ويله عندنا انه كره المناظرة والمجادلة لانه يودى الى اثارة الفتن والبدع والتشويش العقا
يد او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة لا للحق واما معرفة الله وتوحيده ومعرفة النبى
والدين ينظر فيه العقل بخلاف منع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله ثم منها الى ساير السمعيات
اى الى امور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هى على السمع كالمعاد كذا فى شرح المواقف
فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع
انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات قلنا لو توقف عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف

فقد يهو الشق فقد بلا ولاغط قوله قال اهل الحق اه اقول فقوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب
اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما يأباه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من ا
سباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ونحن نقول لا اباء اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق
الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال اصلا كما لا يخفى واعلم ان ما
ذكر في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة
وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعا فيما بينهم على ما سيجيء جميع ذلك ان شاء الله تعالى
لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع وقوله
وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقائق الاشياء ثابتة وقوله فكانهم هم القائلون وهذا
مثل قولهم لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق اه اقول فقوله قد يفتح الباء اه
قال بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع طالبا من حيث هو مطابق
بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلا
يم فتح الباء فانه يدل على انه لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاعتبار ثم ان الصدق هو الحكم المطا
بق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما يدل على
ان الكلام السابق لم يقع فيه الفرق بينهما فهذا القول لا يلائم فتح الباء فان فتح الباء على وقوع الفرق ه
بينهما في الكلام السابق هف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة
وقد يجيء بمعنى المصدر قوله فقد شاع في الاقوال اه اقول فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول
وانما قال يشير لان قوله فقد شاع في الاقوال خاصة يدل بطريق المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون
الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي المطالع اي قاله الشريف الجرجاني وانما ذكر هذا
الكلام ههنا لتأييد قوله قد يطلق على غير المعقود قوله يعتبر في الحق اه اقول فقوله اذ المنظور اولا اه يذ
هب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا
بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم
حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب
الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى
صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا تمييزا لها عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف

الجرجانی فی حاشیة المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشیء علی ما هو علیه فمنظور فیه لان هذا المعنی

هو صفة المتکلم والمقصود ههنا هو بیان حال الصدق الذی هو صفة الکلام وهو مطابقة حکمه

للواقع وهذا المعنی مشترک بین الحق والصدق الذی هو الکلام فی یحتاج الی ان یقال یعم الاخبار

الثانی بالصدق تمیزا کما ذکره الشریف **قوله** ومعنی حقیته اه **اقول** فقوله کذا افاده الشارح فی

نظائره قد عرفوا الدلالة بانها فهم المعنی من اللفظ فاعترض علیه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة

السامع فلا یصح حمل الفهم علی الدلالة فلا یصح تعریفها به وجوابه انا لا نم انه لیس صفة اللفظ فان

الفهم وان کان صفة السامع لکن فهم المعنی من اللفظ هو صفة اللفظ فان فهم المعنی من اللفظ هو کو

ن اللفظ بحیث یفهم منه المعنی غایة ما فی الباب ان لفظ الدلالة مفرد یصح ان یشتق منه صفة یحمل علی اللفظ

کالدال وفهم المعنی من اللفظ مرکب لا یمکن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان یقال اللفظ مفهم منه المعنی

هذا ما افاده الشارح فی المطول وحاصله ان الفهم وحده وان کان صفة للسامع لکن فهم المعنی

من اللفظ صفة اللفظ وانما لم یشتق منه صفة تحمل علی اللفظ لکونه مرکبا بخلاف الدلالة کما عرفت و

قوله حاصله حمل منه علی الشارح یعنی ان فهم المعنی من اللفظ لا یصلح ان یکون صفة للفظ اذ هو صفة للفهم

قطعا منه ثم یفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له وهو کونه مفهوما منه المعنی لکن القول بان فهم المعنی من

نسا محوا فی ذکر اذ لم یقصد وانه معناه الصریح بل ما یفهم منه مما هو صفة للفظ اعنی کونه بحیث یفهم منه المعنی و

اعتمد وافی ذکره علی ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم لیس صفة له فلا بد ان یقصد مما ذکر فی تعریفها معنی

هو صفة اللفظ هذا ما افاده المحقق الشریف فی حاشیة المطول **قوله** ما به الشیء هو هو **اقول** فقوله ما

به الشیء هو هو هذا تعریف للحقیقة والماهیة وفیه تنبیه علی ان لفظ الحقیقة ولفظ الماهیة مترادفان

وان التعریف المذکور للحقیقة یتناول الحقیقة الکلیة والجزئیة واما اعرابه فالشیء مبتدا والضمیر المرفوع

مبتدا ثان والضمیر الثانی خبر للضمیر الاول والمبتدا الثانی مع خبره جملة اسمیة وقعت خبرا للمبتدا

الاول اعنی الشیء وقوله لا ما به الشیء ذکر الشیء ای لا یصدق علی الفاعل ان یقال ما به الشیء ذکر الشیء

فان حاصل تعریف الحقیقة هو ما کان للسببیة نفس الشیء نفس ذکر الشیء ولا شک ان ما کان سببا لکون

نفس الشیء نفس ذکر الشیء لا یکون الا نفس ذکر الشیء وفی جعل الشیء سببا لنفسه اشارة الی انه فی کونه

نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهیة لیست بجعل الجاعل اذ لا مغایرة بین الماهیة ونفسها حتی

یتصور توسط جعل بینهما فیکون احدهما مجعولة لتلک الاخری علی ما ذکر فی شرح المواقف فظهر ان التعریف

اللفظ یکون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی غیر صحیح اللهم الا ان یقول بان المعنی وان کان الدلالة عارضة حقیقة

الحقیقة

بل لا يصدق على الفاعل اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا وقوله بعد التسليم اى لا نم اولا ان الشئ
بمعنى الموجود بل هو على معناه اللغوى وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشئ بمعنى الموجود
لكن فرق بين ما به الموجود موجود اه فقوله فلا يتوهم الاشكال لعله لا يتوهم ورود النقض بالعلة
الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على
معلوله بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اى ما به الشئ وحده لا مع غيره
فيخرج بذكر جزء الماهية يعنى ان جزء الماهية هو ما كان الشئ به مع غيره ذلك الشئ لا ما كان به وحده
ذلك الشئ بخلاف الماهية اذ هى ما به وحده يكون ذلك الشئ وقوله والاصطلاح اى وبخلاف الا
صطلاح لان احد الضميرين ههنا كان محمولا على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا
حمل احدهما على الآخر بالمواطاة لا يقتضى اتحادهما فى المفهوم وانما يقتضى اتحاد الموضوع بالمحمول
ففى ههنا هو بطريق ان جعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموضوع فلا
فى الاصطلاح وقوله لكان اخصر هذا وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر و
لا يدل على الاتحاد والعينية مع انه المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضمير وحمل احدهما على الآخر ثم
حمل المجموع عليهما على الشئ يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يكرر الضمير اذ
لا يفهم ح الا حمل الضمير على الشئ ولا شك ان حمل احد الشيئين على الآخر لا يدل الا على اتصاف
احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الاخر قوله مما يمكن تصور الانسان اه اقول فنقول
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا لا يخفى عليك ان المقصود تعريف الماهية بتميز
ها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها
فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما
بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما و
هذا الذى ذكرنا توجيه حسن مستغنى عن التكلفات الموردة فى هذا المقام فان قيل هل يمكن حمل
كلام الشارح على هذا التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح ذكر حال العرض وحال حال
الذاتى على فطنة الطالبين رجاء لعون رب العالمين وقوله فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى ا
الاخص وهى التى لا ينفك تصورها عن تصور الماهية فقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف اه
اى لا نم ان كون الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه مستفادا من قوله مما يمكن تصور الانسان بد

وله فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا نسلم
وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر قلنا انا نقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار اي التوجه القصدي دون التوجه الضمني ح لو كان الملزوم متصورا بالكنه لكن
لا بطريق الاخطار لا يلزم تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي اذ يلزم من
تصور الشيء بالكنه تصور ذاتيته ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بطريق الاخطار وقوله زمان ه
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم اه هذا الجواب لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا
يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور البصر كما ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذات وقوله ان ار
يد بالامكان الامكان الخاص اه اي ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرض كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضي
لكن جواز تصور كنه الانسان بالعرض بط اذ العرض لا يفيد كنه ماهية المعروض وقوله فهو حاصل
في الذاتي اي يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه
الانسان بدون الحيوان ممتنع وكل ممتنع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة
عن احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام وقوله وجوابه اختيار الاول اي ولنا ان نختار الا
مكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب العرضي اذ اللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور
الكنه مع العرضي لا امكان تصور الكنه بسبب العرض ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرض
قلنا انا نعتبر الامكان بالنسبة الى القيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه بدون العرض لا با
لنسبة الى القيد اعني كون تصور الانسان بدون العرض وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم
التصور اي الخ فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل
ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا هو معنى الامكان الخاص وقوله غير ممتنع اي يجوز عند
المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرض اي بواسطة العرض وح يكون تصور الكنه بواسطة العرض ممكنا
بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الثاني اه وهذا
الجواب اولى مما سبق اذ هو الاوفق الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بد
ونه قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب ومما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور
اللوازم البينة بالمعنى الاخص ح

يتصور الو

١٣

يعني التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد ههنا فرضا هو ما لا يكون تصور الشيء بدونه وانه غير مانع لتناوله
الاولين

الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من ان يتقرر الى ذكر العارض وجود وان كان هذا التصور
محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر وجود الماهية او ذاتياته فان التصور والتصور محالا ن ههنا هذا
كلام ذكره البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والا
فتراق لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان
كل واحد من المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين بالمعنى الاخص
وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصوره مقدم على تصور البصر
العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتقرر
للمنسوب والمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتامل فان هذا
المقام من مزالق الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام **قوله** وباعتبار تشخصه هوية المشهور
اه **اقول** فقوله قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار
كون الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص
داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر والشهور
ذكر في شرح المواقف ان كل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هويته هو والحقيقة الجزئية تسمى هو
ية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشارح رحمه الله والشيء عند
نا الموجود المشهور ان معنى الشيء هو الثابت المتحقق في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود
ايضا عندنا فان معنى الموجود هو الكائن في الاعيان وهذا عين المعنى الاول عندنا خلا
فا للمعتزلة فان الاول اعم من الثاني عندهم اذ الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثا
ني وقوله معناهما بديهي التصور واما تعريف الوجود بكون الشيء في الاعيان فهو تعريف
لفظي لا تعريف حقيقي فلا ينافي كون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا جاز
تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه **قوله** فالحكم بثبوت اه **اقول** فقوله اورد
الفاء قد ذكر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال ناشئ عما سبق
والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال ناشئ عما سبق وقوله والمنشأ
بمجموع الامور الثلثة اعلم ان بين منشأ السؤال ومورد السؤال فرقا وقد اشار السيد

الشريف في التقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السوال ومنشاء السوال ثم ان مورد
السوال ههنا هو قوله حقايق الاشياء ثابتة ومنشاء السوال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وجه
اذ المفهوم الماهيات الموجودة للاشياء ثابتة وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة وهذا لغو وجاز ان يكون منشاء السوال كون الشيء بمعنى الموجود
اذ المفهوم ماهيات الموجودات ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت
ماذكرناه ظهر لك ان قوله اذ لا تعويل في قولك عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقايق الموجو
دات متصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السوال ومنشائه فان مورد السوال لا يجوز
تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السوال وكذا قوله عوارض المعدوم ثابتة تغيير
للمورد وكذا قوله متصورة تغيير له فتامل ولا تكن من الغافلين والله المعين **قوله** ربما يحتاج الى
البيان **اقول** فقوله فلما يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون في غاية القلة وذلك
الاحتياج انما يكون بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
المراد ههنا هو ذكر شعري شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان
مشهورا بالفصاحة والبلاغة وقوله لشهرة الامر المراد به وهو اخذ موضوع يجب الاعتقاد
وقوله وكم بين المعنيين اي مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للجنس والا
ستغراق مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة
الى شعر مخصوص من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام اه الظاهر ان
مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا
الكلام وما ذكر المولى المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كونه هذا الكلام مفيدا لا الى
نفس هذا الكلام وانه خلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى البيان فالمتبادر
منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد قد يحتاج صدقه في نفسه الى البيان فنقول وبالله التوفيق
اذا قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الواجب والممكن والانسان و
الفرس والنار والدخان امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغو غير
مفيد يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في
الليل وكاثبات النار في النهار بسبب روية الدخان في النهار من بعيد فقوله ربما يحتاج الى البيان
بسبب روية النار في الليل ح

ن يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرجة فيه يحتاج الى البيان وان لم يحتج الى بيان اكثر
ها وقوله ويرد عليه ان شعري شعري كذلك لا يخفى عليك ان معنى ابى النجم في قوله شعري شعري هو ان
شعري مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا احتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابى النجم
يكفي في صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال فيه بحث لان
ما به الشيء هو هو اذا اخذ باعتبار تحققه يتوجه السوال البتة سواء اطلق الشيء على ما يعم المو
جود والمعدوم او لم يطلق عليه كما ذكر في الحاشية الاخرى **قوله** من تصوراتها الخ **اقول** فقوله
والتصديق بها اى والتصديق بوجودها كقولنا الانسان موجود وقوله وباحوالها اى وه
التصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله فان اللام في العلم لاستغراق الانواع قيل
اراد بالانواع ههنا الانواع الثلث المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا
خلاف المشهور فيما بين اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق
العرفي المتعلق بحقايق الاشياء فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي
مشهور فيما بين اهل المعاني وقوله غلط غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي
في اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال
كما عرفت والثاني انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز
تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه **قوله** العلم بثبوتها الخ قوله
فالضمير للحقايق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو
المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان ضمير بها راجع
الى ثبوت الحقايق وهو اعني ثبوت الحقايق ما كان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل المذكور
ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق حاصل يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام
مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا سواء كان تصور الماهياتها او
تصديقا بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة
المقام ولا حاجة في ذكر الى تقدير المضاف كما توهم **قوله** للقطع بانه الخ **اقول** فقوله غير مراد

يعني ان قوله العلم بجميع الحقائق تفصيلا متحقق غير مراد ههنا فتبوط وقوله ونحن نقيد العلم
بالكنه اي نحن نقول المراد بهو اه ‌لا علم بجميع الحقائق بالكنه وقوله لا دليل على هذا التقييد اه اي
لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشي بعدم تصور اتها والتصديق بها وباحوالها ينافيه اي
ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصوري ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلا
ن المقيد وهو العلم المقيد بكونه بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو
كونه بالكنه ولما ترك كونه بالكنه بقي كونه بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق
في بيطل قوله ذكر القائل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق لان العلم بجميع الحقائق بوجه ما متحقق
قطعا فلا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعم ذكر القائل هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو انه قوله
يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح والجواب
ان المراد الجنس اه يغني عنه، قوله ويرد عليه اه وذلك لان المفهوم من جواب الشارح هو ان
العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد ان جنس العلم بالحقائق وان كان اجما
ليا حاصل بوجه ما متحقق وهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس
العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورده المحشي يؤل الى ما اورده الشارح في الجواب وقوله وقد يقال
ايضا اي كالايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد
العلم بثبوتها وذكر النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقائق غير معلوم بل غير واقع وان
اريد العلم بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقائق ه
متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها قوله والجواب ان المراد الجنس يرد عليه اه
ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض اقول فقوله يرد عليه اه
هذا الايراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة فكانه قيل ان جنس ما
نشاهده من الحقائق ثابتة ونذعن بثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقائق متحقق فعلى هذا
لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد نعم الحكم بان جنس ما يشاهد من
الحقائق ثابتة يكون لغوا لكن الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله والكلام السابق
على حذف المضاف ولا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما يشاهد اما موصولة او
موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس ومعنى الاشياء وعلى ما علم في موضع وقد حملت كلمة ما

ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذى هو الجنس ههنا وقوله اما تقول اه هذا الجواب

يقتضى ان التنبيه على الثبوت هذه المشاهدة ان كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس

يعنى بثبوت شئ من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان المراد بالعكس فان التصديق بثبوت شئ

من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق فان قيل ما ذكره

الشارح فى الجواب من قوله المراد الجنس ينافى الاستغراق الذى اشار اليه سابقا حيث قال المراد

ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء الى قوله امور موجودة فى نفس الامر قلنا ان

الجنس يكفى فى اصل المراد ههنا لكن الشارح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفى قصدا الى المبا

لغة فى الرد على السوفسطائية قوله وهم العنادية اه اقول فقوله سموا بذلك لانهم يعاندون الى

قوله والظاهر ان حمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قال الشريف الجرجانى فى شرح المواقف ومنهم فرقة

تسمى بالعنادية وهم الذى يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء من

هبهم هذا من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها قضية

اخرى معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزوم عما

ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم يخص بانكا

ر الموجودات وهذا هو المحكى عنهم ثم كان دليلهم وهو منشاء مذهبهم لا يختص بالموجودات

بل يتناول الاحكام ايضا فلذا اورد الشريف الالزام عليهم فى دليلهم لكن المحكى عنهم هو تخصيص مذ

هبهم بالموجودات لا تخصيص منشاء مذهبهم بالموجودات فتامل قوله من تنكر ثبوتها اى تقدرها

وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وبطل بالنسبة الى خصمهم ويدلون بان الصفراوى

يجد الحلو فى فيه مرا قوله على ان المعانى اه اقول وذكر فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعندية و

هم قالوا ان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كا

ن حادثا فى حقه وبالعكس اه فمذهب كل طايفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم ولا

استحالة فى ذلك اذ لم يدعوا ثبوت لنفس الامر يتبع الحق واحتجوا على ما ذكر بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا قوله

على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك ما لا يخفى فساده قوله ويزعم اه اقول قال فى شرح المواقف

واسلمهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية

قوم ليس لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوايف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم

قوم عقلاء يحملون هذا المذهب بل كلها غلط السوفسطائية في موضع غلط قال بعض الفضلاء

قوله لنا تحقيقا ونصب على التمييز من النسبة في النا وقوله الزاما عطف على قوله تحقيقا **قوله** ان لم يتحقق

ا **قول** فنقول يرد عليه انه عدم ارتفاع النقيضين اه والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ا

رتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء

فنحن نقول ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد

حصل غرضنا وهو ابطال ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فهو ههنا استطرا

دي وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو ههنا استطرا

دي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا

بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من ا

نها لا تحقق لها اصلا وايا ما تزعمون تحوجيا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم

وقوله وهذا النفي من جملة الحقائق لا يخفى عليك ان العنادية لو قال هذا النفي الذي جزمنا به ليس له تحقق

ما اصلا ولا هو من جملة الحقائق اصلا وجب علينا ان نعيد الشق الاول فنقول فقد اقررتم ببطلان

ما زعمتم تحوجيا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاختصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله ثم يرد الالزام

في التحقق وهو بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد فهو

حقيقة من الحقائق اه قوله لجواز كون النفي ثابتا في نفس الامر معدوما في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثا

بت الموصوف في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون نفي الشيء معدوما ان يكون ذلك

الشيء موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء **قوله** انما يتم اه **اقول** فنقول

فيه تامل اي فيه نظر اذ الالزام ينبغي ان يتم على العندية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد اه تاييد

للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس

الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من الحقائق فقد

ثبت شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان نفي النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان

يتحقق ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذلك

النفي بل انما يتحقق الثبوت بالنسبة الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم بط في نفس الامر

لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكره في شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي الالزامي بالقياس

سن الى العندية فهو لا يكون تا بيدا للنظر المذكور بالغلط البرهم **قوله** الضروريات اه
اقول فنقول وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان اه بعض ما نقلوه التهمة الى الحسيات
والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن
ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان يقال الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد
وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما تناقضات وتضاد منها ومنه والنظريات فرع الضرو
ريات وفساد الضروريات يوجب فساد النظريات ولو كان الاشياء وجود وتحقق في نفس
الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره الشارح دليل للعندية ايضا
بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد الاختلاف في الاحوال والاقوال بين
العقلاء الطالبين للحق بمعنى اصلا لكن اللازم باطل لما عرفت **قوله** قد يغلط كثيرا اه **اقول** فنقول
بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم فالحق
ان يقال كما ان المقدمات المعلومة لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات
المشكوكة الحاصلة لهم كانت سببا في زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك هو توقفهم في
جميع الحقائق **قوله** لانتفاء اسباب اه **اقول** فنقول بداهة العقل جازمة به اي بانتفاء
مطلق اسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق لا الالزام هذا ظ في جواب اللاادرية واما
جواب العنادية فان جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم في مد
عام فينبغي ان يكون مقدماتهم مجزوما بها عندهم فاذا منع منها مقدمة منعا عليها [illegible] متفق
جاز ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللاادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى
يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض الفضلاء قوله والاختلاف في البديهي جواب
عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده
جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ونعرض لشبهة يعتقد في حلها الى انظار دقيقة
فيجوز به ان ذلك غير قادح لما في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل لما يجزم بها بديهيا
هنه لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات **قوله** ويمكن ان يعبر
عنه اه **اقول** فنقول وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر
بضم الذال بالجزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب

بان المضموم اعم من العلم لتناول الظن والجهل المركب لان لكل واحد منهما حصل في القلب كما ان
العلم يحصل في القلب مجاز التعريف به وقوله حملا للفظ على الشائع المتبادر علة لقوله وانما لم
يحمل على المضموم قوله فيشمل ادراكه اقول فقوله لكن عده منه اى على ادراك الحواس من قبيل
العلم وقوله فيهما اى في العرف واللغة والحاصل ان البهائم لما لم يكن من اهل العلم فيما لزم ان لا يكون
تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا ولعل صاحب
هذا التعريف يقول سلمنا ان البهائم ليست من اولي العلم بالكليات والتصديقات في العرف واللغة
لكن لا نسلم ان البهائم ليست من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما قوله لا يحتمل اه اقول فقوله اى
نقيض التميز اه ومحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة قائمة بمحل متعلق بشئ توجب تلك الصفة ايجابا
باعتبار كونه محلها تمييز الذكر المتعلق اى مذكوره تمييزا لا يحتمل ذكر المتعلق نقيض ذلك التمييز وبهذا
القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيض هذا التمييز بلا
خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه
ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ثم ان التمييز يكون
في التصور وفي التصديق اما في التصور فهو الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية المصورة ومعنى عدم
احتمال النقيض هيهنا هو ان لا يحتمل ذكر المتعلق ان لا يطابق تلك الصورة بل يطابق صورة منافية
لتلك الصورة واما في التصديق فهو الاثبات او النفي ومتعلقه هو الطرفان ومعنى عدم احتمال
النقيض في صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذكر الاثبات بل يتعلق بهما
النفي او الشك او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذكر النفي بل يتعلق
بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف وقال بعض الفضلاء لكن يلزم من
ذلك ان لا يكون العلم بالانسان صورته العقلية بل ما يوجبها وان لا يكون الاثبات والنفي علما
بل ما يوجبها وكيف ليس لنا صفة اخرى يوجبها او يوجب الصورة التصورية فيبطل تعريفهم هذا
وهو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتباري يكفي هيهنا فان الصورة من حيث ذاتها تميزها
من حيث انها تميز وكشف الماهية الشئ كقولهم الضرب يوجب التاديب مع ان التاديب نفس
الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فتامل قوله والاحتمال المتعلق اه يعني
ان احتمال نقيض التمييز انما هو صفة لمتعلق التمييز لكن قد وصف التمييز بصفة متعلق التمييز وصفا

صفة مجازا حيث وصف التمييز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التمييز وعدم احتمال

نقيض التمييز من صفات متعلق التمييز لا من صفات نفس التمييز على ما عرفت آنفا وقوله والعلم بهذا

المعنى ينقسم الخ يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى

تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفا

عها **قوله** بناء على عدم اه **اقول** فقوله ويستنبط الشريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اي اذا قيد تعريف العلم با

لمعاني فقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض يستنبط هذا الشريف ان لا يعلم جزئيات العينية

قبل الروية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك قبل الرؤية اذ

راطلع عليها على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها من الحواس تصير

من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة

ح لا يتغير ذكر العلم التصوري ثم ان المعاني كما كانت كلية تكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح المواقف

وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثاني **قوله** بناء على انها اه **اقول** فقوله ومن ههنا قيل المراد بالنقيض

لنقيض الصفة اي ومن اجل عدم صحة البناء المذكور قيل المراد بالنقيض في قوله لا يحتمل النقيض هو (بالنقيض ح)

نقيض الصفة لا نقيض التمييز وقوله مما لا ثبت له اي لا دليل ليدل على ثبوت القرينة المذكورة ويمكن

ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم نقيض ا

التمييز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها ولهذا كان

السيد الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات التصورية وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان

يشير الى نفي النقيض في التمييزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح لما اراد نفي النقيض في التمييز

ات ذكر نفي النقيض في التصورات تنبيها على انها امران متلازمان وان القول بنفي النقيض في احد

هما بمنزلة القول بنفي النقيض في الاخر هذا الذي ذكرناه اذا كان التمييز الذي هو الصورة والتصور

الذي هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات ومتغايرين بالاعتبار على

ما هو الحق كما هو يظهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور اذ البناء المذكور صحيح بلا شبهة وقوله

ولا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخرى اعلم انه لو فرض انا نفهم بين

الضاحك بالفعل واللاضاحك دائما فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او العهد فان كان اللام للجنس

كان المتصور في احدهما مفهوم جنس الضاحك وفي الاخر مفهوم جنس اللاضاحك فلم يوجد ههنا شئ

واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون معنى المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار
خصوصيته يكون متصورا ملحوظا بمعنى العهد الحاصل في الضاحك او اللاضاحك ولذا ان معنى العهد
فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الآخر وان متصور باحدهما يحتمل ان يتصور
بالاخر واما معنى الضاحك او اللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن لمعنى العهد لكن كونه آلة للملا
حظة خصوصية زيد ثم غاية ما في الباب انه كان مقارنا لمعنى هو آلة لملاحظة خصوصية زيد وذ
لك المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد آلة لملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضا
حك او اللاضاحك آلة لملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك ممنوع نعم كون العهد آلة لملاحظة خصو
صية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر وقوله لا ينافي وجود بينه اخذ وابينه الاخر هو ان متعلق التصور
لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض قوله على ما زعموا اه اقول فنقول بالمنافاة لذاتهما يعني ان
تختلف احدهما في نفسه بان يحقق الاخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما
قضيتان لهما نسبتان تامتان متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما والمنافاة فيهما لذا
تهما انهما امران لا يجتمعان في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان
واللاحيوان فانهما موجودان معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد وقوله او رفعه عن شيء
المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه في نفسه فلا يتصور نقيض في التصورات وقوله والاشهر هو
الاول يعني المنافاة لذاتهما وقوله وايضا ناظر الى قوله لانه يبطل كثيرا اه وانه وجه ثان لتضعيف
قولهم وقوله واجيب عن هذا اه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف وهو الحق وستعرفه عقيبه
بعون الله تعالى وقوله فانه رقيق لا دقيق فيه بل هو مغلطة تاشية من عدم الفرق بين الشيء وبين ما
يقارنه ولا ينفك عنه وذلك لان الآلة للملاحظة هذا الشبح المجرد هو معنى العهد المطابق له دون الصورة
الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى العهد لكن المقارنة لا
تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة للملاحظة ذلك الشبح باعتبار خصوصية وانما الآلة للملا
حظة باعتبار خصوصية هو معنى العهد المطابق له وذلك يكفي في كون معنى العهد آلة للملاحظة خصوصية
صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة آلة للملاحظة خصوصية الشبح وانما يكون
آلة للملاحظة مفهوم الانسان وهو مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس سره بالتوضيح

بن **قال** الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم صفة ينكشف بها
لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** فانه لذاته اه
اقول فقوله في حصول على اي العلم الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وقوله وتعلقه اي
تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله بلا حاجة ه
متعلق بقوله كما في **قال** الشارح رحمه الله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل في
يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للخلق يشعر ان المدرك والعالم
هو الخلق وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون الاسناد الادراك والعلم الى العقل
اسنادا مجازيا واسناده الى الخلق اسناد حقيقي وسيجيء تعريف العقل ان شاء الله تعالى وقوله
كالنار للاحراق اي كما ان النار سبب ظاهري للاحراق المتعلق بالجسم المحرق كذلك العقل سبب ظاهري
للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالنار **قوله** قلنا هذا على عادة اه **اقول** محا
صل السؤال المذكور هو ان يقال السبب معلوم بالاشتراك على معان ثلثة لا يصح شيء منها ان يكون
مراد المصنف على ما ذكره الشارح وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم
في الجملة وبيان وجه انحصار هذه المعاني في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذكر الوجه
هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقراء الحقيقي كما توهم السائل **قوله** عن تدقيقات
الفلاسفة اه **اقول** وقد يبعد هذا لما يقال اي تدقيقاتهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق
منهم فعلى هذا كانت النسبة التدقيق اليهم للاستهزاء والسخرية على ما ذكر في علم البيان **قوله** لما
وجدوا بعض الادراكات **اقول** فقوله لظهوره متعلق بقوله يحققوا وقد اشار الشارح الى ظهوره بقوله
لا شك فيها اي في وجودها للانسان وغيره من الحيوانات **قال** الشارح ولما لم يثبت عندهم الحواس البا
طنة اه وهي خمسة على ما عدها الحكماء الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما يدرك الحواس الظاهرة
بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك المعاني الجز
ئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهي
خزانة الوهم والقوة المتصرفة وهي التي تتصرف في الصورة الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب
انسانا او تخيل انسانا عديم الراس ومحل هذه الحواس هو الدماغ على ما قالوا وقوله بان لنا حق على

بيان الحواس
الباطنة التي
تدعيها الحكماء

هذا مثال لما يكون من الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنة في نفس المدرك وان الكل اعظم

من الجزء هذا مثال لما يكون من الاوليات وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد

من الشمس هذا مثال لما يكون من الحدسيات والحدس هو ان يظهر المبادى المترتبة للعقل دفعة وتلك

المبادى المترتبة دفعة قوله مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر

عند المقابلة بالشمس او عدم النور عند عدم المقابلة لها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما

يكون من التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او لاح

مرتين تكفي في الحدس لمقارنته الفطنة بخلاف التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة مرارا كثيرة قوله فلا يتم

دليلهم اه اقول فقوله على ان النفس المدركة للجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادر

كت الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس محلا للصور الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانيا

هف وقوله على ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين يعني انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا

الواحد قالوا بوجود القوى الخمس الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات

وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما وقوله والكل باطل عند الكلام فان

اهل الاسلام قالوا لا نم ان النفس مجردة ولو سلم ذلك فلا نم انها لو ادركت الجزئيات المادية يلزم

ان يكون محلا للصور الجسمانية ولو سلم ذلك لا نم انها ح تكون جسمانية وايضا لا نم ان الواحد

لا يصدر منه الا الواحد فانه تعالى واحد ... حقيقي وقد صدر عنه عندنا اثار متعددة لا نهاية

لها قال الشارح السمع وهو قوة مودعة في العصب الذي فيه هواء محض كالطبل وقوله

يدرك بها الاصوات والصوت هو كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند تموجه وقوله بكيفية

الصوت اي بكيفية هي الصوت وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك اي يخلق الادراك بطريق جري العادة

عندنا وبطريق الايجاب عند الحكما قوله يتلاقيان فيه اه اقول فقوله فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان

على هيئة الصليب يعني ان في قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لا يتقاطعان اذ لو كا

نتا متقاطعتين لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه قال يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان

قال بعض الفضلاء فالعصبتان يكونان كهيئة دالين محدب كل منهما الى محدب الاخرى لا كهيئة الصليب

كما ظنوا وقال بعض الفضلاء ان ما ذكر هو ما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما متقاطعا

ن تقاطعا صليبيا وعبارة الشرح صالحة للمذهبين قوله والحلمات اه اقول فقوله فكيف يدرك با

بالحس فيه بحث فان القرب والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية
مع الزم فذ عد وها من المبصرات وكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات
وقوله وهو من الحركة يعني ان مجموع الكونين في مكانين هو الحركة وقوله واللمس لا يد
رك في مكان يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لا يدرك الجسم في مكان اصلا فلا يد
رك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك في المكان يعني حركة بعض الاجسام في ظلمة
الليل بل في النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا فيما يكون مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا
ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل الحق ههنا اعم فلذا عد الشارح الا
شكال والمقادير والحركات من قبيل المبصرات وايضا القوم عدوا القرب والبعد والتفرق
والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع ان جميع هذه المذكورات انما يكون مر
ئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان المرئي اولا وبالذات هو الاضواء والالوان وغيره
مما يكون مرئيا ثانيا وبالعرض يعني ان هناك رؤيتان متعلقتان بهما وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة
بغيرهما بل نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقة واما نسبة الرؤيتين اليهما فهي حقيقة
على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا فانه اعم من ان يكون ملمو
سا بالذات او بالواسطة واما تخصيص الرؤية او اللمس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك
مبني على ان قدماء الفلاسفة ولا حاجة بناء الى بيان ذلك فان مقصودنا ههنا هو عد اسباب
العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن ههنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا كما ينبغي
فان الاكثر مثله مما كان محسوسا بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال
الشارح الشيء بهنا بجلخ اللذى لحمة راس الثدى وهما حلمتان وكذا في الصحاح وقوله في جميع
البدن اي في جميع ظاهر البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء غير حاسة كالكبد والطحال
والرئة والكليتين بل قوة اللمس تكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البد
ن عما يفسده من الحر والبرد ونحوهما وقوله والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية
تقتضي عسر الاتصال والانفصال وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال و
سهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر التشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني

ملموسا ١٢

اضواء ١٢

ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى لقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا
المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة **قوله** لا يدرك بهما **اقول**
فان قيل ان السيلان والملاسة والخشونة والرطوبة والبيوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك
امور مدركة باللمس والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص ههنا اتفاقي لا حقيقي بناء
على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم
كما ذكره الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي ههنا وكان جعل التخصيص حقيقيا ويحمل اللمس
والبصر على ما هو بالذات ويمنع كون الامور المذكورة ملموسة بالذات او مبصرة بالذات فلا ا
شكال قال الشارح فان قيل اليست الذائقة **اه** **وفيه** بحث ان يقول لم لا يجوز ان يكون حالة
واحدة موضوعة لادراك حلاوة المذوق وحرارته معا وتلك الحالة هي القوة الذائقة لما
صلة في جرم اللسان وهذا لا ينافي قول المصنف ولكل حالة نوع حق على ما وضعت هي له واما ما
جواب الشارح المبني على وجود القوتين في سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يصح ان
يقال ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحرارة والحلاوة معا لا
بد لنفي ذلك من دليل **قال** فان اختبراه فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل يشير الى انه لو لم يقيد الكلام
بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان لنسبة خارجا مطابقه او لا تطا
بقه اذ المراد بالنسبة ههنا هي النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل والمراد
بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في الخارج او لا ثبوتها فان كانت تلك النسبة الذهنية مطا
بقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم يكن مطابقة فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبة خارج لا
يكون الا كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه يشعر بالذاتها ووقع نسبة ذهنية ~~على وجه لا يشعر بحيث ان~~ اخرى خارجة
عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما
نسبة ذهنية على وجه لا يشعر بحيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشا
رة الى معنى قولك زيد الفاضل وهذا القدر من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبة خارج يطابقه
او لا يطابقه فان هذا القدر حاصل في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له **قوله** بمعنى الاخبار **اه**
اقول فقوله كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي اي الثبوت والانتفاء اذ الاثبات والنفي من

من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا فا
الصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني المبني على الثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به او هو الا
خبار عن اللاثبوت الذهني المبني على اللاثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به والكذب هو الاخبار
عن الثبوت الذهني المبني على الثبوت الخارجي الذي هو ليس ملتبسا به او هو الاخبار عن اللاثبوت
الذهني المبني على اللاثبوت الخارجي الذي هو ليس ملتبسا به **قوله** لا يتصور اه **اقول** فقعود ان منشأ عدم
التجويز كثرتهم يعني ان منشأ عدم تجويز العقل توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعددهم بد
ون اعتبار القرينة الخارجية كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره على ما يجيء ثم ان المراد
بالعقل ههنا هو عقل السامع فالحاصل ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يجوز عقله بنفس
ذلك الخبر ونحو خبر متواتر داخل في تعريف الخبر المتواتر **قوله** ومصداقه اي ما يصدقه **اقول** فقوله
والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متوا
ترا وفيه بحث فانا لا نسلم ان العلم بالعلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم
لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم
بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر ثم هو يتوقف على تذكر خبر وحصول ذلك
العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث
هو علم والآن لملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ بالذات و
التوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم وعلى حصوله من حيث هو معلوم ثم والصواب
ان يقال في تفسير قوله ومصداقه هو ما يصدقه ويتحقق كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة
لكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه حد المتواتر كما زعم بل كلاهما متساويان في المرتبة
والجامع على ما لا يخفى وقوله معلول لا عم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس وقد يكون بالبدا
هة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع العلم من غير شبهة على العلة الحاصلة
التي هي التواتر فقوله لعدم الدلالة عند ما لم يعلم اه يعني ان عدم دلالة المعلول الاعم على العلة
الحاصلة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا قد علم انتفاء سائر التواتر من العلل في
وقوع العلم بلا شبهة يكون دالا على التواتر لتعيين التواتر ههنا وانت خبير بانه اذا تواتر اخبار
المخبرين عندك بوجود مكة مثلا حصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فما دام نفس ذلك العلم في ذ

بسبب
العلم با
لتواتر
صح

هنك في ضمن ذلك الخبر المتواتر بقال يمكن ان عقلك لا يجوز كذب هولاء المخبرين ظاهرا وجدانيا من
غير احتياج الى العلم بذلك العلم ولا الى التدقيقات الغامضة التى ذكرها المولى المحشى ههنا قال الشارح
والاول اقرب اى اقرب معنى وان كان ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا فظ واما كونه اقرب معنى فلان الغائبة
ذكر قوله والبلدان الغائبة يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية فى الا
زمنة الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك فى البلدان الغائبة اى البعيدة اولم يكن و
ايضا يكون ذكر قوله فى الازمنة الماضية حشوا لان العلم بالملوك فى البلدان الغائبة يكون من قبيل العلم
بالتواتر سواء كانت الملوك خالية فى الازمنة الماضية اولم يكن وقوله والثانى ان العلم الحاصل به
ضرورى اى لا يتوقف على النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور توا
طؤهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لانا نقول العلم بان هذا
الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمات الثلثة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب فما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان يكون نتيجة والا يلزم
الدور كما لا يخفى قوله واما خبر النصارى **اقول** فنقول انا نحتاج الى نقل تقديره اه وهو ان يقدر
للخبر الذى هو صفة الكلام فى قوله واليهود فى يكون الخبر المعطوف بمعنى صفة المتكلم وفى هذا التو
جيه تكلف بارد لا يخفى وقوله لكن بعض النصارى مع اليهود فانهم قالوا ان عيسى عليه السلام قد قتل و
صلب وقال بعضهم انه عليه السلام رفع الى السماء وقال بعضهم انه عليه السلام الا انه لا يصح قتله **قوله** فنقول
نزهم **اقول** قوله بل لم يبلغ اى بل تواتره مع انه لم يوجد فيه قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وذلك لا
ختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت آنفا وقوله فى زمن بخت نصر وهو كان امير من امراء الكفار قبل نبى
محمد صلى الله عليه وسلم قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق منهم الا احاد الا يعتد بهم وقوله لحلق
العلم دليل العدم يعنى قد عرفت ان مصداق وجود العلم بلا شبهة وعدم وجود المصداق
دليل على عدم وجود التواتر واعلم ان قوله واما خبر النصارى اه اشارة الى جواب سؤال مقدر
مثل ان يقال قولكم التواتر موجب للعلم اه كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متوا
تر مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب هو منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ اه
فهو اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد المنع **قوله** ربما يكون مع الاجتماع اه **اقول** فقوله اشارة
الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية وقوله لكن يكفى فى الجواب وذ

ذكره لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكفي
للمنع على ما هو المشهور وقوله فلا مدخل للخبر فيه لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في
وهم الكذب لكن لا ينافي حصوله فيه فلا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما
وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا المعارضة العلم فلم يبق
وهم الكذب اصلا قال الشارح فان قيل الضروريات لا تقع فيها التفاوت اه هذا معارضة على
الثاني وهو ان العلم الحاصل به ضروري وقوله كالسمنية هم قوم من عبدة الاصنام تنسب
الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة قوم من الهند اصحاب برهام الهندي كا نوا ينكرون
البعثة قوله والرسول انسان بعثه اقول فقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين فعلى هذا كان يوشع
رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشريعة الى قوم هم
غير قوم من قبله وقوله ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روى ان النبي عليه السلام
سئل عن الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة
عشر كذا في الكشاف وقوله واشترط بعضهم في الرسل الكتاب ذكره في شرح المواقف ان الرسول
نبي معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة اه روى انه عليه السلام كم انزل الله تعالى من كتاب
فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون
صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلوة والسلام
التورية والانجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد
الرسل على عدد الكتب لكن اللازم بط وقوله والاشتراط اه منصوب ويشترط عطف على قوله
ان يكتفي يعني ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من قبله فهو رسول ايضا فلا حاجة الى نزول الكتاب
عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبله او لا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد
الرسل وقوله ان يكون نزول الكتب اه فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر
الاحتمالات العقلية في موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلذا
قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكره ههنا اذ ليس لنا دليل يدل على تكرر نزول كتاب واحد على
نبيين او اكثر ولا على تعدد الوحي الى نبيين او اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله و
تخصيص بعض الصحف اه جواب سؤال مقدر ناش عما قبله وانه ظ لا يحتاج الى البيان وقوله

واشترط بعضهم فيه اي في الرسول الشرع الجديد لمن بعثه الله تعالى لتقرير الشرع من
قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد وقوله اسمعيل عليه السلام من الرسل اذ قال
الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا وقوله ولا شرع جديد له فان اولاد ابراهيم كانوا على
شريعة ابراهيم عليه السلام وقوله اختار ههنا ان الرسول يكون مجازا في حق النبي صلى الله
عليه وسلم بقرينة مقام التعميم او يكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما وقوله
وبعبارة اخرى يعني ان حصر الخبر الصادق في النوعين كان بالقياس الى امة محمد عليه السلام لانه عليه السلام
رسول بالاتفاق فالخبر الواصل الى امته لا يكون الا احد النوعين **قوله** امر خارق للعادة الخ ٥
اول فقوله لا يخلق الله الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا يدعون النبوة في زمان ٥ م
نبينا عليه السلام ويظهرون امورا خارقة للعادة قلنا هذا ممنوع بل كانوا يعجزون عن اظهار خارق و امر
لو انهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان ذلك الامر الخارق مكذبا لهم في دعوى النبوة
على ما ذكر في الكتب الكلامية وقوله ولا نقض بالمرضيات جواب عن سؤال مقدر مثل ان يقال ان
الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى الخارق في يد
المتنبي الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة لا بالا
مور الفرضية وقوله لاظهار الشيء فرع موجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر
ونحوه يخرج عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى لان اظهار الصدق
فرع وجود الصدق في نفس الامر ولا صدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه وقوله
والحق ان السحر ليس من الخوارق والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط مخصوصة
كالوقت والمكان ونحوهما لا يكون بعضها مقدور البشر وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه ان
بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فلا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء ٥
النبوة فلا بد من احد الامرين ان لا يخلق الله تعالى السحر على يد الساحر او ان يقدر الله تعالى غيره على
معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله تعالى سبحانه لكونه كذبا هذا الكلام لا يليق على
الله تعالى ان يخلق السحر في يد الكاذب وان لا يقدر الله غيره على معارضته بل عادة الله تعالى ان لا يخلق
ذلك اصلا او يقدر غيره على معارضته وقوله ولا يقصد به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو
٥ الله تعالى فيقصد تعالى بخلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق نبيه ولا يصح قوله ولا يقصد به

به الاظهار اذ لا اظهار حين قصده نخ فكيف يحكم انه تعالى لم يقصد الاظهار قوله وان لزم الضمير

المستتر فيه راجع الى الاظهار وقوله المتوهم عدو الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق على

النبي عليه السلام قبل النبوة تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اى اسسته والحاصل ان الارها

صات والكرامات ليستا من قبيل المعجزات لكن عدهما منها كان ذكره مبنيا على التشبيه والمجاز

لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة يفيد لنا بصدقه في دعوى النبوة وان كونه

مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم

على ما ذكره في شرح المواقف **قوله** يمكن التوصل **اقول** فقوله اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل اى

بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل

واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي الامكان الخاص بالنظر الى ذا

ت الدليل من حيث هو هو وقوله وكان ناخذه امكانا عاما المراد الامكان العام ههنا هو

الطرف المتبادر كما لا يخفى وذكر في شرح المواقف قوله وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن

كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل وفعل النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم

المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه **قوله** يستلزم لذاته **اقول** فقوله

اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير في قوله لذاته راجع الى القول المذكور و

الصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم من قوله لذاته ان الصورة لها

مدخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير في قوله لذاتها راجعا الى القضايا و

الصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها

ان الصورة لها دخل في الاستلزام وقوله والتعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر هذا الكلام يقتضي ان

القول المذكور في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان معنى المركب واحد يعم

المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان القول يطلق على المركب المعقول و

المركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز

ثم لا بد وان يكون القول المعقول جنسا للدليل المعقول والقول الملفوظ جنسا للدليل ا

الملفوظ وكذلك القضية كما يطلق على القضية المعقولة تطلق على القضية الملفوظة بالاشتراك

اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز وقوله فيختص بالمعقول ههنا صورتان الاولى هي ان يقال

قول معقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا والصورة الثانية
هي ان يقال قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا وهذا الاستلزام
مبني على ان اللفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب باللفظ المدلول
اي لا يصح في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا اذ لا
يجب من تعقل قول يلفظ قول آخر ولا من تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض الفضلاء الاولى ان
يكون القول الآخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز
بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل للقول المعقول حقيقة وذكره شارح المواقف وانما احتيج الى
قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا
واراد بها ما فوق الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم الاستقراء والتمثيل لانهما لا
يسميان امارة ولا يسميان دليلا **قوله** هو العالم الخ **اقول** فقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا
يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى
العلم بمطلوب خبري فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذ النظر يكون في انفسها لا في احوالها او
قوله الاختلاف الظاهر والاصطلاح يعني ان النظر في احواله خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا
خلاف الاصطلاح ذكره شارح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله حتى
يتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول المقدمات ايضا
اذا لم يؤخذ مع ترتيبها ويمكن ان يقال الحصر هاهنا اضافي لا حقيقي فان قلت قد عرفت ان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل
حادث له صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل او لا يكفيه مجرد امكان التوصل فقول الشارح هو
العالم اي هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم
يؤخذ مع ترتيبها اذ المقصود من الحصر هاهنا هو خروج قولنا العالم حادث اه بناء على ان الحصر اضافي
في لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي **قوله** هو الذي يلزم من العلم به **اقول** فقوله
المراد بالعلم التصديق اه وهذا بناء على ما هو المشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا
تصوريا فطريقه الموصل اليه يسمى معرفا وان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن
المعلوم ايضا ان الموصل الى التصور التصورات والموصل الى التصديق التصديقات وقوله والملزوم
الى

وم بالنسبة الى اللازم اى يخرج ح الملزوم التصورى بالنسبة الى اللازم التصورى كالاربعة
بالنسبة الى الزوجية وقوله يخرج القضية الواحدة المستلزمة للقضية الاخرى اه فيه بحث
فاما اذا راينا شبحا اسود ذا اشكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بو
جود شكله وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بعناومة الاسد ثم ثانيا بشجاعته
وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في كل واحدة من الصور المذ
كورة كان حاصلا وناشيا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا بان
يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ وقوله والخفاء بعد الوجود يعني
ان الخفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود اللزوم فلا خفاء لرويته نظر لان
المدعى ههنا هو عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزءا من الدليل حيث
قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطلوب والجواب عنه في لكن يرد عليه ما عدى الشكل
الاول اه هو ان يقال حاصل التعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع اعتبار جميع شرائطه
النظر فيه العلم بشيء آخر وهذا التعريف يتناول الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائطه انتاجه
ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا
يجب في تعريفه المبالغة في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا او مانعا فالاعتراضات الواردة
ههنا لا يجدى كثير نفع وقوله برمته ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا
الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا ما
سبق في كلام المصنف في قوله يوجب العلم الاخذ لا لمحققية دال ايضا على ان معنى النظر يكون
قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة الى ذكره في التعريف صريحا قوله فبالثاني او وفق اقول
مقصود بالثاني او فق اذ العلم بالمقدمات المرتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة
من غير تخلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج
الى تخلف فاشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه على الاول اى يمكن تطبيقه على التعريف الاول
بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء آخر ولا يخفى عليك
ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اى عبره
اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات التي اعتبر النظر في انفسها

لانه احوال لهما ثم لما كان التعريف الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شاملا لها ظهر ان العام لا يوافق الخاص وقوله وتخصيص مثل الاول خروج عن المذاق اى لو خصص التعريف الثالث وفهم بما الذى يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى **قوله** تصديقا لدعواه **اقول** يريد ان الخارق دال على الصدق اى على صدقه فيما اتى به من الاحكام فهو الذى قصد به التصديق في دعوى النبوة فالحاصل ان الامر الخارق لما كان دالا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به من الاحكام فان قيل من اين يعلم ان الله تعالى قصد به التصديق في دعوى النبوة قلت انه ظهور الامر الخارق في يد مدعي النبوة كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على قصده تعالى تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية او عقلية اعتقادية وقوله واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية له اى لا يرد النقض بمن يدعي الالوهية ويظهر الخوارق في يده كالدجال مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا اذا ادعى بين قوم انه رسول سلطان فالقوم كانوا يصدقونه عادة بخلاف ما اذا ادعى رجل انه سلطان ثم اورد دليلا على انه سلطان لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه سلطانا فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا عن ان يصدقوه في ذلك ويجيء ما يناسب هذا المقام في التحقيق ومعنى الاستدراج لهم ان يرفعوا الشيطان درجة درجة الى مكان عال ثم يسقطه من ذلك المكان العالي حتى يهلكه هلاكا **قوله** كان صادقا فيما اتى به **اقول** اذ لو جاز كذبه في شيء لكن عقلا اه اى فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جائز له عادة لان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله هذا في الامور التبليغية ذكر في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى النبوة والرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب لكن عادته

نه تعالى ان لا يخلق المعجزة على يد الكاذب ثم عدنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع
الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله فالوجه في ايجابه العلم الخ فيه بحث لان ذكر هذا الوجه
ههنا اشارة الى ان الاستدلال في سائر الامور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور في
الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر
من ثبت رسالته بالمعجزة اه فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذا اخبر بها قصد
الا سهوا واما ما جاء بها سهوا ففيه كلام يجيء ان شاء الله تعالى قال الشارح واذا كان صا
دقا يفيد العلم بمضمونها اي يفيد العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المعروف انها المستد
لالية قوله فلتوقفه على الاستدلال اقول فنقول اجيب بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال
اي قصد الخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك مثل ان يقول ان الله اظهر المعجزة
في يده وكل من اظهر المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم انه اذا تصورناه بالرسالة
لم يكن لنا حاجة الى دليل اخر في العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا على ذلك الاستدلال
لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا وان كان توقفه على الاستدلال بالواسطة وقوله لان تصور
المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعني ان تصور محمد صلى الله عليه وسلم مثلا بالر
سالة لا يجعل صدق قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر بديهيا ثم اذا تصورنا هذا
الخبر بعنوان ان ما بلغه الرسول عليه السلام وقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق
لزم ان يجعل ذلك التصور صدق هذا الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته
ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكر في تفسير كلامه ولكن
بقي ههنا ابحاث الاول ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف الثاني ان قوله لا يجعل صدق الخبر
بديهيا الخ ح م وذلك لان تصور مخبره اي مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة
تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية
بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الواقع
ربما كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهي الملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة
هي منشاء البداهة على ما ذكره الثالث ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي الخ ح م اذ لا بد

فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهو قولنا ان كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد ملاحظة الصغرى وهذا هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتهما هاهنا بطريق
الحدس دون النظر فتامل قوله اى عدم احتمال النقيض اقول فقوله فيلغو ذكره اى ذكر الثبا
ت يعنى فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه ما فيه اى في المراد المذكور من البعد ما فيه قلنا بل فيه
من الحسن ما فيه وذلك لان معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو
معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر هاهنا من العبارة فاذا قلنا
هذا الادراك يقيني اردنا به ذكر الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن شانه
في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل وقوله فالاولى
ان يفسر التعين بالجزم المطابق فيه بحث فانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان
الثبات لغوا وان اريد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل يتوجه عليه ما اورده من قبله وفيه
ما فيه نحو ايكم جوابنا فتامل قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه اقول فقوله لان هذا هو معنى العلم
عندهم يعنى العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فقوله يوجب العلم الاستدلالي
اى يوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فعلى هذا التقدير فقوله يوجب الاستدلالي يكون
مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة الخ لان معنى القولين هاهنا
هو ان العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فيكون ذكر القول الثا
ني مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المفسر بقولنا صفة يتجلى به المذكور كان اعم من العلوم
اليقينية وغيرها كما ذكره الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب الاستدلالي مغنيا عن قوله و
العلم الثابت اه اذ المفروض ان العلم الاستدلالي ليس الا العلم اليقيني ايضا فلا اشكال ولو سلم انه
العلم مخصوص باليقيني فكون القول الاول مغنيا عن القول الثاني ممنوع ايضا اذ يصح ان يقال العلم اليقيني
الثابت بخبر الرسول يضاهيه العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه يقينيا ثابتا بخلاف سائر
العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر الرسول في
كونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله ان مراد المصنف والظاهر ان مراد الشارح جاز ان يكون هذا الا قرب فكا
نه قال رحمه الله تعالى فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الثابت به سلم سابقا فيكون الثابت
بالضرورة في اليقين والثبات واما لم يورد هاهنا قوله الثابت به لعلم الثابت بالضرورة اكتفاء بذكره سابقا

بها فيكون كلام الشارح ايضا اشارة الى ما يقال من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق
اليقين لكن والاقوى ان يقال ان الدلائل النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا تفيد اليقين
اصلا بل تفيد الظن فقطعا ما ذكره شارح المواقف فاراد المصنف ان يرد قول هؤلاء المنكرين فقال
والعلم الثابت به ايضا الخ اشارة الى رد قول هؤلاء المنكرين بان العلم الثابت بخبر الرسول
هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فما وجه التخصيص بالذكر فجوا
به ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلائل النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا
كون الدلائل العقلية مفيدة لليقين ذكر المصنف الكلام المتعلق بالاولى دون الثانية لان انكارهم
قد وقع في الاولى دون الثانية قال الشارح هذا انما يكون في المتواتر فقط اى كونه يقينيا
انما يكون في الخبر المتواتر فقط فيرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر فيلزم ان يكون قسم الشئ
قسيما له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما
منع المقدمة الاولى فبيانه ان يقال لا نم الحصر المذكور في قوله انما يكون في الخبر المتواتر اذ قد
يحصل العلم اليقيني بدون التواتر بالالهام في حال اليقظة على ما هو المروى عن بعض
الاولياء او بان يسمع من النبى عليه السلام في المنام على ما ذكر بعض ائمة الحديث او بالعلم الحاصل
بلاغته ونهاية فصاحته واما منع المقدمة الثانية فبيانه ان يقال لا نم قوله فيرجع الى القسم
الاول وذلك لان الكلام في الخبر الذى علم سابقا انه خبر الرسول لا في الخبر الذى
قصد انه يعلم انه خبر الرسول والذى يرجع الى القسم الاول هو الثانى دون الاول
وقوله واما خبر الواحد الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت به
ايضا العلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات منقوض بخبر الواحد فاجاب بان خبر
الواحد انما لم يفد العلم الضرورى اليقيني لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل
ذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه قوله علم بالتواتر هذا مجرد اقول فقوله هذا مجرد
فرض للتمثيل اشار اليه الشارح بقوله مثلا وقوله فهذا الحديث مشهور ذكر في الكافى في
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار في حيز التواتر وذكر في بعض شرو
ح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد الا انه في حيز المتواتر لان الامة قد
اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر عن القرائن الخ اقول فقوله مع قطع النظر

عن القرائن لم يبان لعقوله بمجرد كونه خبرا وقوله والخبر المقرون ليس كذلك يعني ان الخبر المقرون
لا يستفاد منه شيء معظم المعلومات الدينية بل في زماننا لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية
اصلا فلا عبرة به وقوله بان القرائن ينفك عن الخبر اه وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تشارع
قومه يفيد العلم وعند عدم تشارع قومه لا يفيد العلم لكن تشارع قومه لا يلزم الخبر المذكور
بل ينفك هو منه بخلاف الدلائل فان الدليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذكر الدليل مثل
ان يقال هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر شانه كذلك فهو صادق ومضمونه وا
قع وقوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر وقرينته لا يلز
مه بل ينفك عنه بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم قوله في حكم المتواتر اه اقول فيقول كذلك اي لان خبر اهل الاجما
ع في حكم خبر المتواتر في كون خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن حكم العقل بصدقهم
قد يكون بالبداهة في التواتر على ما مر وبالنظر في الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل
خبر اهل الاجماع صادق لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وقوله ان الحصر يعني ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فلذا
ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر ادرج خبر الله تعالى وخبر الملائكة في خبر الرسول قال ال
رح وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام في الخبر
الذي يفيد العلم بمجرده فخروج اهل الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة
وقوله وكذلك خبر الرسول يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا ينفك عن خبر اهل الاجماع
فيصح ان يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجرده كما ان الخبر الرسول كذلك فلا يصح خروج خبر
اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة هذا ولعل مراد المجيب هو ان خبر اهل
الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم خبر المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا
يفيد بمجرده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر الرسول كذلك بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم
بدون النظر في الدليل قوله قوة للنفس اه اقول فيقول هذا مناف لما مر اه اي يفهم مما سبق
هو قوله والا فهو العقل ان العقل ليس الا غير المدرك وقوله ان العقل ليس الا غير المدرك
معناه ان العقل هو المدرك وهذا هو مناف لقوله قوة للنفس اه اذ يفهم منه ان العقل ليس

ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يسمى الخ يعني ان العقل وصف للنفس فليس الة لها ولكن
وان وصف الشيء لا يسمى الة له فمنع قوله ليس الة غير المدرك هو ان العقل ليس الة وهذا المعنى
صحيح في نفسه اذ هو وصف الشيء للنفس فليس الة لها ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يسمى
الة له فان هذا دعوى بلا دليل فالقول بان العقل هو المدرك على سبيل المجاز وقال بعض الفضلاء
ان قولنا ان العقل هو المدرك كلام على الاسناد المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشاء لادراكاتها
راكاتها ويصح اسناد الشيء الى منشاه اسنادا مجازيا كما انه يقال قدرة الله تعالى موثرة في العالم
مع المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى بقدرته الخ هو منشاه بخلاف الحواس فانها طرق للادراكا
ت لا منشاء لها وقوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح
هو جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد مع
ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون فصح ان يقال العقل غير المدرك الذي هو ذات
النفس لوقوع الانفكاك بينهما قال الشارح انها تستعد للعلوم والادراكات اي النفس بتلك القوة
تستعد للعلوم اي لادراك المعاني الغير المحسوسة والادراكات اي لادراك الجزئيات المحسوسة
على هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات
على العلوم من قبيل العطف التفسيري وقوله غريزية اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات
حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الآلات
فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الالات قوله وقيل هو جوهر اقول يعني ان
القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونه مخالفا للعرف واللغة
اذ العرف واللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فلذا قال قيل اشارة الى ضعف هذا
القول هذا والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد
في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذ
هب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار
في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلذا قال قيل
قوله بسبب سلامة ايضا الخ اقول فقوله عدم تقييده بالضروري ويجيء تفسير الضروري ان
شاء الله تعالى او قوله ونحوهما وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وههنا بحث

وهو ان عدم تقييده بالضروري وكونه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق
في عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني
ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضروري وكونه اشارة الى العموم في هذا المقام لحمل الخطابي لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على
عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية
بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جايز ان يكون مقدور البشر قال الشارح صرح بذلك الخ اي
صرح بكون العقل سببا للعلم لانه قد خالف السمنية في جميع النظريات اي في الالهيات والحسا
بيات والهندسيات وغيرها وقوله وبعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر
يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع
فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الاخذ با
لاحرى والاليق والاولى لذاته تعالى وصفاته وافعاله على ما ذكر في شرح المواقف قوله
بناء على كثرة الاختلاف اه اقول فنقول لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلهم ايضا بناء على ان ا
العلوم المتسقة بالنسبة الى ساير العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت
اختلافات الاراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل منهما في جميع النظريات وان كان منها
في جميع النظريات فلا عبرة باصلا قوله فيناقض بناء الخ اقول فنقول لان نسبة عدم المعلومية
الى ذات الله تعالى الخ وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الله مفيدا للعلم
لما كثر الاختلاف في ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر في معرفة الله لا يفيد العلم ولا شك ان هذا
الاستدلال نظر العقل في معرفة الله تعالى فوقع التناقض في كلامهم وقوله ولعلهم يدعون
الظن اه يعني انهم كانوا ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في
كلامهم وللشارح ان يقول انا ندعي العلم اليقيني في الالهيات وان دليلنا برهان يقيني وان
كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني وا
قناعي لا قطعي ويقيني فلا يكون معارضة في نفس الامر كما ذكره الشارح بقوله فلا يكون معا
رضة قوله فلا يكون فاسدا اه اقول فنقول يرد عليه ان الحق ان مراد الشارح هو انه انما
يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا

فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع فان اختاروا الشق الاول وقالوا
انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا وبه ذكرنا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني
وزعمهم وانبات الظني لا ينافي نفي اليقيني كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون معارضا كما
ذكرناه لانه يقيني والظني لا يعارض اليقيني كما عرفت قوله فان قيل اه اقول فنقول هذا انما هو
بنفي العلم بالافادة الاشارة الى ايراد اعتراض وهو ان يقال ان قلت كون النظر مفيد العلم
ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف اه دليل المنكرين لكونه مفيدا العلم لكن وهذا الدليل لا ينفي
كون النظر مفيد العلم بل ينفي بنفي معلومية كونه مفيد العلم ولا انكار ان نفي معلومية الشيء
لا يستلزم نفي ذلك الشيء مع ان الكلام في الثاني دون الاول فاشار الى جواب الاعتراض المذكور
بقوله لكن القائل بنفيها اه يعني ان القائل بنفي الافادة قائل ايضا بمعلومية الافادة وان
المنكر كان ينكرهما معا فالشارح اكتفى ههنا بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي
الافادة وقد يكون بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره وقد وههنا توجيه
آخر لكن لا يسعه المقام ولم ذكرنا التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد
كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يرد عليه انتفاء الملزوم فظهر ان كون
النظر مفيدا للعلم بط وهو المط ويمكن ان يكون يمنع قوله ولو افاد النظر لجاز ان يفيد كونه
عالما بذلك اه لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم
به لا بد لنفي الذلك مستند لم وايضا لانم قوله لانه لازم بين فانه لا يجوز ان يكون غير لا
زم او غير مبين قوله اثبات النظر اقول فنقول اي اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني اثبات
افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم وقوله واثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك
المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر قياس معلوم الصحة مادة وصورة
لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح
حق قطعا ومعناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ثم ان قولنا كل نظر صحيح
مفيد العلم قضية مشتملة على احكام جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات موضوعها ما ذكرنا آنفا
على قوله النتيجة في كل نظر صحيح فيلزمه اه فينبغي ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة على حكم
هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص

هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة
هذا النظر المخصوص بنفس افادة فاذا اثبتنا الكلية بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات ا
فادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات تلك القضية
الكلية وقوله وقد يقال اه اشارة الى منع اللزوم في قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة
النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال معنى افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر
من نفس افادة النظر بنفس افادة واذا كان المعنى هذا فاللازم من افادة اثبات افادة النظر
بافادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا خلل فيه اذ ليس
فيه الدور ولا توقف الشيء على نفسه نعم لو كان اللزوم ههنا استفادة العلم بافادة النظر من نفس
العلم بافادة النظر لزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه لكن ذكرتم وقوله وقد يقال الشيء اه حاصله
بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذ
كور اقول فانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله يعني ان الدور هو توقف
الشيء على ما هو يتوقف هو عليه فهناك شيئان وكل واحد منهما يتوقف على الاخر فيلزم من
ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه
دون الدور اذ ليس ههنا هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم
على اللازم ولكن ان يحمل الدور على معناه الحقيقي بان يقال يحصل اثبات كون النظر مطلقا مفيدا
للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افا
دة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشارح الضروري
قد يقع فيه خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره الامام
الرازي حيث قال ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم
منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطر
فين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقوله ويستدل للامر الاثار وهي كالاثار الظاهرة
الصادرة من اهل العلم وسائر ارباب الصنائع فان يستدل من اثارهم على ان عقولهم متفا
وتة وان افكارهم وتدبيراتهم متباعدة وقوله وشهادة من الاخبار اي من الاحاديث
النبوية مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام في حق النساء هن ناقصات

ت عقلي و دين قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اقول فقوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص هذا اختيار للشق الثاني من ترديد السوال المذكور على ما اختاره امام الحر مين وقوله ان يثبت الكلية بشخصية فمدلية ربما المراد بالكلية ههنا هي قولنا نظر صحيح مقرون بشرايط يفيد العلم والمراد بالشخصية هذه القضية المخصوصة وهي ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهي لا احتيا ج الى نظر وترتيب المقدمات اذ لم يوخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا وقوله لئلا يلزم نظرية المحمول الخ هذا قيد للمنع في قوله لم يوخذ وليس بقيد للنفي فيد يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبا ت المحمول للموضوع نظريا في الكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع الشخصية من حيث ذا ته اي لم يوخذ بعنوان موضوع الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا الخ يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول مثلا وقوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور اذ يكفي في دفع الدور ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية جهتين متغايرتين احدهما موقوفة على الاخرى من غير عكس وقوله ولا خلل فيه اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح والمحشي هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهذا هو النظر الذي وقع جزء القضية الشخصية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العا لم متغير وكل متغير حادث الى قولنا بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايط واما كون هذا المجموع مفيدا للعلم فهو بديهي ومع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا تفصيل الحق

في هذا المقام بفيض الملك العلام قوله من غير احتياج الى الفكر اقول فنقول لا يحتاج
الى مطلق السبب اى لا يحتاج الى سبب هو غير العقل وذكر السبب مثل التجربة والحدس
ونظر العقل وغيره ذكر وليس المراد لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العقل هو السبب في
الاوليات قطعا وقوله لا يلايم تفسير الشارح لان الشارح قد فسر الاكتسابي فيما بعد
بالمعنى الاعم المتناول للاستدلالي وغيره من البديهيات فلو جعل قوله من غير احتياج الى
الفكر تفسير الاول التوجيه لزم ان يكون الضروري اعم من الاوليات وغيرها فيلزم
ان يكون بين الاكتسابي والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المص قد
جعلهما امرين متقابلين هف قوله فهو ضروري كالعلم اه اقول فنقول ان الضروري في
مقابلة الاكتسابي فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما ذ
كره الشارح فيما بعد وقوله يتوقف على الالتفات الى شيء هو تصور ذلك الشيء هو تصور
بخصوصه فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لو كان مسبوقا بالقصد
والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه اخر سابقا على هذا التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لا
يخفى نعم لو كان لنا ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات
الى شيء بخصوصه مع ان الكلام فيه فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم تو
سط النظر والظاهر ان مقصود الشيخ من قوله اى باول التوجه هو ما في بعض الشروح من ان
البداهة هو عدم توسط النظر الاول التوجه وانما عبر عن عدم توسط النظر باول التوجه نظرا
الى لفظ البداهة المذكورة في كلام المص فان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن با
ول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الا
خص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات ونحوها مندرجة في المعنى الاعم المتحقق هنهنا وان
بالضروري ههنا هو المعنى الاول اعم المقابل للاستدلال فيكون مراد فا للبديهي بالمعنى الاعم و
اما الاكتسابي على ما فسره الشيخ فنوع من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كون
مثلا بلا الضروري او غيره في عبارة المص وتقدير الشارح مم نعم لو قال المص وما يثبت بالبدا
هة فهو الضروري وما يثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي بلام الجنس في الضروري والاكتسابي
لنظر الانحصار الضروري فيما يثبت بالبداهة والانحصار الاكتسابي فيما يثبت بالاستدلال الخ

لخ يفهم ان الاكتسابي مقابل للضروري كما ان ما ثبت بالبداهة صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال
لكن المص ذكرهما بدون لام الجنس فلا يفهم المقابلة بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه
كما ذكره الش **قوله** ويفسر بما لا يكون تحصيله **اقول** فقوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى
عليك ان المراد بالحاصل ههنا اعم مما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة
فيندرج في الحاصل افراده المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا
عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة
للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة فيه ههنا الى ذكر القرينة الخا
رجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه قسم من اقسام اه واما العلم بكنه حقيقة الواجب
تعالى فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان النقض انما يرد بالامور الوا
قعة واما علمه بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تعالى ممكنا ٧ تعالى
كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق لانه اذا كان نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا
يكون تحصيله مقدورا واياما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تعالى وقوله لتوقفها
على امور غير مقدورة لخ قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور تحكم لا يصح او لا يجوز
ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض
بان يقال ان الحس كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا او يرى الوا
حد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسبابا نعلم بعضها اجمالا و
بعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط فيها اصلا فان لها اسبا
با بعضها مقدورة كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدورة ككون المرئي جسما كثيفا لا يكون في غاية
الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب ونحو ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا
وتفصيلا حكم حكما اجماليا بان الرؤية اسبابا غير مقدورة لا نعلم ما هي ومن ههنا يقاس
على هذا حال ساير الاحساسات والله الموفق وقوله وجوابه ان للشارح فيما اختاره الش
يقال ان ما لا دخل للقدرة في تحصيله فهو ضروري وما لها دخل في تحصيله فهو كسبي على ما
اختاره ذكر البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما يستقل هي في تحصيله

ونحو اكتسابى فعلى هذا ينبغى ان يكون الاستدلالى والاكتسابى متساويين اذ قد بين فى شرح
المواقف ان ما سوى الاستدلالى من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلال
فانا اذا نظرنا فى المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تعالى العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق
العادة فلا توقف على شئ آخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالى كان يتوقف على مقدمات
ضروريات وتصورات ضروريات فلم يكن مقدورنا مستقلا فيه لانا نقول عدم الاستقلال فى تحصيل تلك
الامور لا فى تحصيل نفس العلم الاستدلالى واما تحصيل نفسه فهو بالحركة النفسانية المقدورة كما
عرفت قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى اقول فقوله يشير الى ان الكلام ههنا فى العلم التصديقى
[2]وان الضرورى والاكتسابى هما قسمان من العلم التصديقى والمشهور هو ان الضرورى يكون فى مقابلة
النظرى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او تصديقا قوله فظهر انه لا تناقض اقول
فقوله ثم قسم الى الضرورى يعنى ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى الضرورى والاكتسابى
فكان الضرورى الذى هو قسيم الاكتسابى قسما من الاكتسابى فيلزم التناقض وذلك لان كون
الضرورى قسيما للاكتسابى يقتضى ان يكون الضرورى ليس اكتسابيا وكونه قسما منه يقتضى انه اكتسا
بى وفى كونه اكتسابيا وغير اكتسابى تناقض جزما وقوله ثم قسم مطلق الاسباب يعنى ان مطلق الا
سباب اعم مطلقا من الاسباب المباشرة وصاحب البداية قد جعل الضرورى ههنا قسما من الحاصل
بمطلق الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار نعم لو جعله قسما من الحا
صل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسم الشئ قسيما له لكنه لم يجعله كذلك فلم يتخيل التناقض
وكان يقول ليت شعرى كيف لا يتخيل التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل
اعظم من جزئه مثالا للضرورى الحاصل بنظر العقل وقد اعترف الخصم فيما سبق بان هذا العلم يتو
قف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ثم لا نزاع ان الضرورى الحاصل بمباشرة الا
سباب بالاختيار قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه
فظهر ان تخيل التناقض ليس امرا بعيدا يحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح برفعه تخيل
التناقض وقوله ولو سلم اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اعم من
وجه هذا تفسير لما قبله اعنى قوله فيجوز ان بين المقسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى ان القول بان
يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين وقوله والقسم هو الحاصل با

[2] اى قال والاكتسابى فقابل الاستدلالى ولم يقابل النظرى اشارة الى ان الكلام ههنا فى العلم التصديقى

بالله صلى الله عليه وسلم اراد بالمقسم ههنا العلم الذي للحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان
العلم الحادث نوعان وهذا العلم للحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب
العلم وقوله فلا ننا قضا اصلا وذلك لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان
العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما
يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو
الذي كان لم من وجه من السبب المباشر ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو
هو الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره اذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تنا قض
في كلامه اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه وان
جعل قسما من الحاصل بنظر العقل لكن الحاصل بنظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو اعم
منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه ولا تناقضا اصلا وقوله فيكون الضروري
بمعنى الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات
وسائر ضروريات المقدرة كانت مندرجة في مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار
كونه ضروريا مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما
للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح من ان قسيم الاكتسابي
هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري بمعنى اخر قوله حتى يرد به الاعتراض اقول فيحتاج
بالنصب عطف على قوله حتى يرد يعني ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا كان لم يكن من اسباب
العلم لم يرد به الاعتراض على الحصر واذا لم يرد به الاعتراض على العلم لم يقع الاحتياج الى دفعه
بانه مما لم يتعلق اه واعلم ان ما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ثم الظاهر الى قوله فلا شك انه قد يحصل
به العلم بدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم يكن سببا يحصل به
العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا فالاولى في توجيه المتن
والشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل فهو مندرج في الضروري
بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي ومثاله كالعلم الحاصل في نفس ام موسى عليه السلام حتى قذ
فته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى في نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعض

الفضلاء انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الرد افض من انه سبب مستقل من اسباب قوله الا ان تخصيص الصحة اقول فقوله انه خلاف الظ لان المتبادر عند اطلاق الصحة هو ما يقابل بمعنى الفساد وهو ليس بمراد ههنا الا ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا وقوله وفيه استدراك اي لو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك او يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء وقوله وايهام بخلاف المعنى ههنا كي يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا قال بعض الافاضل المراد من صحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا قوله فكان اه اقول يعني ان كلمة كان لانه غير واقعة موقعها ههنا فانها تدل على عدم جزم الشارح بان المصدار بالعلم ما لا يشمل لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وان المختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا وقد مر ان العلم هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف ان العلم اي الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق وذكر في موضع اخر انه اراد بالعلم ههنا مطلقا التصديق ليتناول ادراك المخطئ لانه من علماء الكلام ايضا اذا عرفت ما اوردناه ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا كانت مرضية قوله لما يعلم به الصانع اه اقول يعني قوله اشارة الى وجه التسمية ولعل هذا مبني على ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق وقوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف بما هو المشهور وقوله والا يلزم الاستدراك لان قوله ماسوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفا جامعا ومانعا فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم بما قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر لفائدة اخرى كما ذكر في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم به الصانع جاز ان يكون جزءا من التعريف ذكر لبيان وجه التسمية لا للاحتراز عن شيء هذا والحق ان هذا القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعالم بمجرد كونه ماسوى الله تعالى بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع قوله يقال عالم الاجسام اقول فقوله وعلى كلها اي يطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق فقول المصنف رحمه الله

الى جميع اجزائه اى هو جميع افراده الداخلة فيه حدث وجاز ان يكون الالف واللام
فيه للعهد بناء على ان جنس ما سوى الله تعالى من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد
المعهود هو المراد بمعنى لفظ العالم هيهنا ونظيره مفهوم الكلى فانه نوع واحد صادق على
جميع الكليات ومع ذلك كان صادقا على نفسه لانه كلى واحد من الكليات فقوله المتعدد بجميع
اجزائه وهذا الجنس المعهود الذى هو فرد من افراده نفسه بجميع اجزائه الداخلة فيه
حدث وقوله لانه اسم للكل لا يقال جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظى لانا نقول
الاصل عدم الاشتراك اللفظى فلا يصار اليه الا بضرورة ولا ضرورة هيهنا قال الشارح ليست
غير الذات اذ لا يقال فى العرف العام ان صفات الشئ غيره من الانسان والمتاع وان
كان له صفات كثيرة كسواده او بياضه او طوله او قصره الى غير ذلك وقوله جواهرها
اى هيولاتها قوله وصورها اى صورها الجسمية والنوعية والشخصية فانهم كانوا
يقولون ان لكل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية و
كلها قديمة فى الافلاك قوله لكن بالنوع المشهور اه اقول فقوله قديمة بالجنس يعنى ان
المتفق عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما كونها قديمة بالنوع ففيه مختلف عندهم
لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر حتى يحدث الحرارة
فى الهواء المجاور لفلك القمر حتى ينقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النا
رية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عند
هم وقوله ولكنه يشكل ببقاء صورة اه يعنى انهم كانوا يدعون المتفق ببقاء صور العناصر
الاربعة فى امزجة المواليد الثلثة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد
من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع فى امزجة المواليد الثلثة القديمة فلذا قال
انها قديمة بالنوع ولم يقل قديمة بالجنس وقوله او اراد النوع الاضافى اى او بنى الشارح
كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع النوع الاضافى فيتناول النوع والجنس بناء
على ان الجنس نوع اضافى بالنسبة الى ما هو اعم منه فقوله لكن بالنوع اى لكن بالجنس
الذى هو نوع اضافى ولك ان تقول ان الشارح اراد بالصورة هيهنا الصورة الجسمية
الى النوعية فقوله وصورها اى صورها الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة

للجسمية قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهي قديمة بالشخص عندهم **قوله** لكن بمعنى
الاحتياج الى الغير وهم كانوا يسمون ذلك حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق العدم عليه
اي على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمون حدوثا زمانيا وقوله بقرينة جعله من اقسام
العالم اي انما فسرنا الكلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب تعالى **قوله** ومعنى
قيامه بذاته **اقول** فقوله احترز عن قيامه تعالى بذاته فان معنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغنا
ؤه بذاته عما سواه في تقومه وقوله كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسه
ولا يكون متحيزا تابعا لتحيز شيء آخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض وقوله والمشهور
انه ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما هو ليس بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان
يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة تأليفا مخصوصا حتى يعرض
عليها هيئة مخصوصة وهو صورة السرير ولا شك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان
هذا التأليف المخصوص ليس جزءا منها وانما هو شرط لعروض الوحدة عليها حتى صار مجموعها سريرا
واحدا قائما بذاته نوعا من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا للوحدة حتى يعرض لـ
اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاكوان والاشكال العارضة
فلا نقض بالسرير كما توهم واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام
فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض به ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه ممنوع اذ
هو تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا
المجموع فلا اشكال اصلا **قوله** هو وجوده في الموضوع **اقول** فقوله اذ يصح ان يقال اره هذا
اشارة الى ما هو المشهور من ان هيئة الشيء البسيط متقدمة على هيئة المركب وكذلك المكان
هيئة البسيط متقدمة على المكان هيئة المركب فكيف يتحد الهيئتان وقد اجيب عنه بحمل كلام
الشيء على التسامح لعدم التميز بين الوجودين في الاشارة الحسية ذكره شارح المواقف و
معنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث
لا يتمايزان في الاشارة الحسية كالالوان مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الا
شارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كلا وا
حد منهما ينفك عن الآخر بالانتقال عن مكان الى مكان فيتفكك في الاشارة ايضا فالاشـ

لشى معنى قيام الشىء بذاته استغناؤه عن محل تقومه فان قيل ان الصورة جوهر عندهم مع
كونها حالة فى الهيولى ويمتنع انفكاكها عنها قلنا نعم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ
الهيولى ليست علة للصورة فى وجودها وانما هى علة لها فى تشكلها والاحتياج فى التشكل
ليس احتياجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا وقال بعض الفضلا الظاهر ان قيام
شىء بشىء آخر مقابل لقيام شىء بذاته فينبغى ان يفسر بافتقار الشىء الى محل تقومه فلا يجتمع
المعنيان فى مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشىء آخر اختصاصه به
اه فلا مقابلة بين المعنيين لجواز ان يكون الشىء قائما بذاته اى مستغنيا عن محل تقومه وقائما
بغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى
المذكور قوله اعنى الطول والعرض والعمق اقول يعنى ان الطول هو الامتداد المفرو
ض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل
الطول اطول الامتدادين والعرض اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما
على زوايا قائمة قوله يتحقق تقاطع الابعاد اقول وهو ما قيد من شرح المواقف فلنسم الجزء
الاول ا والجزء الثانى ب والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع ا فى موضع ثم ب
لجنب ا ثم ج لجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الا
ول مجموع اب والبعد الثانى مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب
من جزئين والجزء الثانى وهو جزء مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة قوله راجعا الى الاصطلاح اقول ذكر فى شرح المقاصد والمواقف والنزاع لفظى را
جع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المنقسم فى الجهات
الثلث انتهى كلامه وقوله وان كان راجعا الى الاذن لفظ لح يعنى ان مراد الشارح ههنا
هو ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظى كما نقلنا آنفا من شرح المواقف واما النزا
ع فيما بين المعتزلة فى اقل ما يتركب من الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلثة بعد
اتفاقهم فى ان الجسم هو المؤلف المنقسم فى الجهات الثلثة فذكر نزاع معنوى فى ان المعنى
الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه تركيب من ثلثة اجزاء ام لا قال الشارح والكلام
فى الجسم الذى هو صفة اسم لا صفة ذكر فى الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشىء اى عظم والا

قوله المذكور راجعا الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظى راجع الى اللغة

جسم الاضخم **قوله** والا فرضا اي مطابقا للواقع **اقول** اعلم ان القسمة الوهمية انما تكون ه
متعلقة بشيء ذي وضع له صورة في الخيال ولا امتداد له في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز
طرف عن طرف آخر من ذلك الشيء واما القسمة العقلية فقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه
جزئي له طرفان في نفس الامر وقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز
طرف عن طرف آخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن للعقل ولا
للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع فلا
عبرة به **قوله** عن ورود المنع وان امكن **اقول** فنقول وان امكن دفعه وحل المقام هو ان
يقال ان المص قال كالجوهر ولم يقل هو الجوهر لانه لو قال هو الجوهر يتوهم منه حصر ما لا يتركب
في الجوهر الفرد فيرد على هذا الحصر المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفع
هذا المنع بان المنحصر ما ثبت وجوده وقوله واحتمال جزء هذا مبتدا وقوله لا يدل الدليل في
محل الجر على انه صفة جزء وقوله بناء غرض المص خبر المبتدا وههنا بحث وهو انه ليس في العالم
جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو عن الحركة والسكون و
كل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ويجي هذا الدليل
في الشرح ان شاء الله تعالى فان قيل ليس المراد من الجزء الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكر ثم
بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل لا يدل على حدوث الجو
هر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم استدراك قوله لا يتاتى جوابه وذلك لان السوال المذكور
بقوله لا يتاتى جوابه مذكور في الشرح في قوله وههنا ابحاث الاول انه فلا حاجة الى
اعادته ههنا وقوله لم يلتفت اليه اي الى ما هو مركب من المجردات وانما التفت الى ذكر العقول
والنفوس المجردة قال الشارح لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطه نقطة
بحيث يكون الخطوط الخارجة منها الى جميع جوانبها على السواء **قوله** خط بالفعل اي مستقيم
اقول فنقول لان اللازم من هذا يعني ان اللازم من تماس الجزء الذي من الكرة للسطح الحقيقي
هو وجود الخط المستقيم في الكرة فح لم يكن ما فرضناه كرة حقيقية كرة حقيقية هذا خلف
وقوله بناء في الكرة الحقيقية اي على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على
مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين

فا

فالحظ المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية **قوله** وذلك اما بتصوره المتناهي **اقول** اجيب عن هذا الاعتراض بان قولنا ان الكثرة الاجزاء وقلتها اما بتصور المتناهي لا يكون الا في الموجودات المحققة فلا تنتقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى وان لم تكن موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر يتصف بها علمه تعالى في نفس الامر ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من الجملة اعتبرت بدون العشرة من تلك الجميع هذا وكان تقولوا في توجيه كلام الشارح ههنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما تتصور ظهورها في المتناهي واما في غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناهي ايضا فح لا يظهر الفرق بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهي المقدار لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في الصغر والعظم ظاهر مكشوف **قوله** الوجه الثاني حاصل هذا الوجه **اقول** فنقول ح كل مفرق واحد جزء لا يتجزى في الخارج لكن لا نم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ههنا ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به احد عاقل وقوله فلم يكن ما فرضناه الخ سلمنا ان ما فرضناه مفترقا واحدا لم يكن مفترقا واحدا لكن بطلانه لم اذا المفروض ههنا ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون كل مفرق من الجسم قابلا للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فلم يكن هنا ك مفترق واحد اصلا. ثم يوجد المفترق الواحد في فرضك لكن الاعتبار بفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد في هذا الاحتمال من دليل فانا من وراء المنع ههنا وقوله وهو هذا الشرط براه قلنا بل يرد لما عرفت انفا **قوله** على ثبوت النقطة في **اقول** ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كروي فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوزان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصل لها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تماسهما بجوهرهما ضروري فلا يصح انكاره قلنا الضرورة ممنوعة بل المسلم ههنا ان احدهما مماس للاخر بشيء غير منقسم واما ان هذا الشيء جوهر فممنوع

وقوله فان نهاية الخط احد سطحي الجسم المخروطي اه الجسم المخروطي له سطحان محيطان به
احدهما في جانب راسه والاخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب را
سه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب راس الابرة مثلا
فان السطح المحيط بجانب راس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقوله وكذا المركز يعني
ان مركز العالم ونحوه من المراكز وغيرها كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذ
لك كلها امور موهومة لا تحقق في الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر نز
لت منزلة الموجودات في نفس الامر قال الشريف في شرح المواقف ان امثال هذه الامور و
ان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الا
مر الواقع كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال
والانسان ذي الراسين بل يكتنف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق
الحكمة وعجايب الفطرة التي تحير الواقفين عليها في عظمة مبدعها قايلا ربنا ما خلقت هذا با
طلا انتهى كلامه فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون بها التماس بين الكرة
الحقيقية والسطح الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون بالموجود قلنا لم لا
يجوز ان يكون الامر الوهمي شرطا لتماس الموجود للموجود كما ان الامر العدمي قد يكون شر
طا للامر الوجودي على ما هو المشهور قال الشارح لان حلولهما في محل ليس بان قيل اذا كان الحال
بكله حاصلا في المحل بكليته سمي حلوله حلولا سريانيا كحلول الانحناء في الخط المنحني
وان لم يكن حاصلا فيه بكليته بل كان حاصلا فيه بطرفه سمي حلوله الجواري كحلول النقطة في
الخط قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به هذا اشارة الى منع المقدمة القا
يلة بان العظم والصغر انما بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الجسم المعين يزداد مقداره
حال التكاثف من غير انفصال شيء منه اصلا قوله وينافي حشر الاجساد اقول يعني ان
الحشر انما يكون في الدار الاخرة فينافيه استمرار دار الدنيا وبقاها ابدا وذلك لان الهيولى
قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة
عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور
واذا كانت الهيولى باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا ينفك عن الصورة

فعلى ما قالوا فاذا كانت الصورة ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر وان كانت
حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي ا
ثبات الجزء خلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الخارج هو جميع الاجزاء المتفرقة وهذا
يمكن بلا شبهة لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الا
جساد بان يجمع العناصر كما قلنا نحن في جمع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة الانسا
نية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن
اعادتها عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جايزة كما عرفت قوله ادلة دوامها
مبتداء وقوله غير بينة خبره وقوله يبني عليه اى يبنى الدليل على الاصل الهندسي وانما لم يقل
مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوام السموات على اصل هندسي مبني
على توقف دليل عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول
الهندسة سهو اذ هو تحريف وقع موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة
السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما مبنيان على اصول الفلسفة لكان توجيهها كما هو
المشهور لا على اصل هندسي كما زعم هذا ولو قلنا ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلما
ت الفلاسفة لكان توجيها صحيحا بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن يرد قد ترك الظاهر
لتصحيح المعنى فان قلت كما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجا
ة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار
كما قال ذو يمقراطيس يكون في النجاة عن ظلماتهم قوله الشارح وان ذكرنا انما هو في بعض الا
عراض كالاين وسائر الاعراض النسبية عند من قال بوجودها حتى متى والوضع والا
ضافة والملك والفعل والانفعال فان هذه الاعراض امور موجودة عند الحكماء يتوقف
تنقلها على تنقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تنقلها على تنقل المحل كما قالوا قوله اذ
هي عبارة عن الممكن اه والحق ان صفات الله تعالى امور ممكنة في نفس الامر وان قوله وكل
ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث فالصواب ان يقال اذ
هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
كما عرفت وقوله واما لانها عرض فيها هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام فتنبه

سهلة لا كلية لخروجه على تعالى **قوله** الشارح كالالوان قال بعض العقلاء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في الثلج فانها اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضياء فتخيل ان هناك بياضا مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة ماخوذ من شرح المواقف وقوله والاكوان اه الكون هو الحصول في الحيز وانواعه اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز اما ان لا يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا والثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز غير ذلك فحركة والاول ان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الجزء جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله العفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بالشدة والضعف وقوله والتفاهة وهي طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وسمي هذه تفاهة حقيقة **قوله** لان الا عراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لا كان الله تعالى قادر على ان يخلقها في الجواهر المفردة لكن لا ينافي ما ذكره الشارح من ان الظاهر من كلام الاستقراء ان ما عدا الاكوا ن لا يعرض الا للاجسام ويؤيده قوله ما ذكر في شرح المواقف فانه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي **قوله** وكان مستند رأي وكان نقول ان الشارح قد استدل في هذا الدرس بما يجيء من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق العرض غير باقية فهي حادثة وقوله لكن سلك الاشعري يعني ان عدم بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا بين الجمهور فليس كما ان استدل به **قوله** يكون حادثا بالضرورة اه وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ما ذكر في شرح المواقف فان قلت اذا كان وجود المقول بالقصد الكامل ذاتيا لم ينفك وجوده عن ذات هذا القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا بالذات لا مختارا لان كل واحد من القصد والمقصود لا ينفك عن ذات القاصد اصلا قلنا نعم وانما يكون

ن موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له ترك القصد فلا يلزم ان يكون موجبا اذ
الموجب ما لا يصح تركه ترك فعله اصلا قوله اى سمى وانما فسره لان الكلام فى ان القدم
ينافى العدم فان كان الشئ قديما يلزم ان يمتنع وجوده ابدا وقوله ثم يرد ان يقال وفيه
نظر لانا ننقل الكلام الى سبب زواله ذكرا الشيخ العدمها والى شرط زواله فاما ان يكون
ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله او
شرط وان كان وجوديا ينقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا
فيلزم التسلسل فى الاسباب والشروط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول وح يلزم
التسلسل فى العدميات والتسلسل فيها ليس بمحال قلنا هذا التسلسل وان كان فى العدميات لكنه
ح يكون بالفعل تسلسلا مطابقا لما فى نفس الامر من العدميات وهو ايضا محال على ان زوال
العدم الشئ انما هو بحصول وجوده فالتسلسل فى زوال العدميات يستلزم التسلسل فى حصول
الوجوديات وهذا التسلسل محال بلا نزاع قوله والا فسكون اى وان لم يكن الكون فى الحيز
مسبوقا بكون اخر فسكون فى كان السكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون
آخر فى حيز واحد وثانيهما لكن المشهور هو انهم كانوا يقولون فى السكون اللبث والمسبوقية
بكون آخر فى حيز اول قال ابو هذيل الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لا ساكن و
لا متحرك وقوله لم يرد سوال الحدوث وهو قول الشارح فان قيل يجوز ان يكون مسبوقا
بكون آخر يرد عليه اى لا يرد عليه هذا الاعتراض وان مراد الشارح هو توجيه
قولهم الحركة كونان فى انين فى مكانين والسكون كونان فى انين فى مكان واحد اى
ليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذى ذكره بل المراد منهما
هو ما ذكرنا من ان السكون هو الكون المسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز بعينه و
الحركة هو الكون المسبوق بكون آخر فى حيز اخر وقوله فلا يتم بيان قلنا المحذور فى
ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان فى جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من
البيتين يمتاز عن الاخر مع اشتراكهما فى ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان ذهب
الاشعرى ومن تابعه من محققى الاشاعرة الى ان الاكوان وسائر الاعراض امور متجددة
فى كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا فى الحركة

هل هي باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عند
هم واما القول ببقائها ففيه اشكال اذ ليس عندهم اكوان متجددة فلا يتصور هناك كون
مسبوق ثانيا وثالثا اللهم الا ان يفرض تتالي الاكوان المتجددة فرضا بناء على تتالي الذوا
ت المتجددة بالفعل عندهم **قوله** جوازه يستلزم سبق العدم هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم
سبق العدم بل يستلزم سبق امكانه لكن لا يتم به المدعى فان قدم الشيء لا ينافي امكان عدمه بل ينافي
في وقوع عدمه فجاز ان يكون وجود السكون ازليا مع كونه جائز الزوال نظرا
الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه ان اريد
به ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل اصلا وان المراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى
انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل
قديم موجب لا يمنع قدمه اصلا فحينئذ لا يتم المدعى الذي هو اثبات حدوث السكون هذا ويمكن ان
يقال قوله وكل سكون فهو جائز الزوال اي يمكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا
وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعي على ما هو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قا
بل للحركة بالضرورة اي كل ما نشاهده من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا با
لضرورة بطريق المشاهدة لان ما نشاهده من الاجسام هي الكواكب والبحار والارض وما
عليها من المواليد الثلث وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل اما الكواكب والبحار فظ واما الا
رض وما عليها فكذلك في اطراف الارض زلزلة عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا
اذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من ا
العالم فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع تعالى اذ يصح ان يقال
هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل وكل واحد منها
حادث كما نرى فلا بد من صانع واجب الوجود فتامل **قوله** والاشتراك الى اه فقوله
والاشتراك مبتدا وخبره ليس بشيء وقوله سيما السلبية اي لا سيما العوارض السلبية فان
الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعني ان الاشتراك هاهنا في امر سلبي وهو ان لا يكون متحيزا او لا
حالا في المتحيز والاشتراك في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لانه تعالى
يمتاز ذاته عن سائر الذوات والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي وجوب الذاتي فلا

فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتيا
ج الى ذلك التعيين العدمي والباري تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعيين عد
مي يلزم احتياجه تعالى اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعيين هو ما به يمتنع
الماهية عن وقوع الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون
عدميا كما ذهب اليه المتكلمون وايا كاما كان فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى تعيين مخصص
يميزها عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا في حقه تعالى قوله ما لا دليل عليه يجب نفيه اما انه
لا دليل عليه فذلك يثبت بنقل ادلة وجوب الجلاان وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل
سواها واما ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب لنفت الضروريات لجواز ان
يحضر فاجبال شاهقة لا نراها فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لم لا يجوز ان يكون تلك
الجبال بحضرتنا لان من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول بجوازه ذلك سفسطة وقوله
وانتفاء الملزوم لا يستلزم الا اثر كان وجود العالم ملزوم لوجود الله تعالى لكن لو لم يجد
العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع قطعا وقوله على ان ذلك عدم الدليل في نفس الامر
لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لا يطلع عليه احد وقوله وعندك اي عند ان وعدم الدليل
عندك لا يدل على عدم ذلك الشئ الذي لا دليل عليه فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجو
د وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبل الشاه
هق بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل
نظريا لا ضروريا هذا خلف قوله حدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدو
ث الاخر مدلول وهو حدوث ساير الاعراض كالاشكال والتماديد والالوان والاضوا
وغيرها فان قيل فعلى ما ذكر يلزم استدراك قول الشارح اما الاعراض الى قوله واما الاعيان
اذ يكفي ان يقال لان الاعيان لا تخلو عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله و
اما الاعراض اه قلنا انما ذكره اشارة الى دليل اخصر من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله واما
الاعيان وحاصل هذا الدليل الاقصر ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها بالمشاهدة
واما بالدليل فلا بد من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث قوله باخذ ايضا كلها اي ياخذ
المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما ياخذ حكم كل جزء اي لا بداية اما حكم الجزئيات فهو ان يكون

لها بداية واما حكم كل جزئي فهو ان يكون له بداية فالمطلق ههنا يتصف بكل واحد من الحكمين المتنا
فيين معا بالاعتبارين المتخالفين ولا استحالة في ذلك وسيجيء في قولهم ان الجزئيات لا بداية لها يعني ان الز
مان الماضي كان يحتمل لاي جزئي من تلك الجزئيات الغير المتناهية واما ان يكون موجوده بالفعل
في زمان من الازمنة فذلك محال بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء وبهذا يتضح ما ذكرته اه فان قيل ان
جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما لم يوجد غير متناه لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود
وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما جميع ما وجد من جزئيات الحركات فقد كان غير
متناه وعدم التناهي بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكرته من الفرق بالتناهي با
لفعل وعدم التناهي بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ المقصود هو
ان مطلق نعيم الجنان كما يأخذ حكم كل جزئي له نهاية باعتبار فنائه وانقطاعه بتمامه كذلك يأخذ
حكم الجزئيات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان من الازمنة الابدية فيلزم ان
يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فحينئذ جوابنا وقوله والاصوب ان يجاب بتناهي الجز
ئيات اه ويمكن ان يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجز
ئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم اجراء برهان
التطبيق فعلى هذا التقدير لا يرد على كلام الشارح اصلا فافهم **قوله** لان الكلام في الاجسام يعني
ان السؤال ههنا وقع في الاجسام حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام وقوله والا فهو مشتغل
اه اي وان لم يكن الكلام في الاجسام فلا حاجة لتخصيص الجسم بالذكر اذ الخبر عام يتناول ما يشغل
الجسم والجوهر وايضا انما خص الجسم بالذكر اذ لا خلاف في وجوده بخلاف الجوهر الفرد كما
عرفت **قوله** الشارح ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح والاولى ان يقول ضرو
رة امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور هو ما اختاره اهل
السنة في التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عند
هم وفيما ذكره الشارح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث في تلك المقدمة وهو ما اختاره ا
كثر مشايخ المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن لا بد
له من محدث يرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث **قوله** وكلامنا في حالتنا
المباين اه هذا اشارة الى جواب اخر اي كلامنا في حالتنا الذي لم يكن مقارنا لذاته تعالى وقائما

ثم ابه فلا يرد السوال بالجائز المقارن اذ الكلام في الجائز المباين وقوله لكن يرد ان
يقال اه قد اجاب عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما وجوده
بما هو مبدا اه لانه لو كان ممكنا فيحتاج الى مبدا اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور
الممكنة نعم لم يلزم التسلسل في الامور الحادثة فلذا اعترض السيد الشريف في شرح المواقف على
طريق المتكلمين وهو ان طريق الاستدلال بالحدوث قال انما ذكر تطويل ورجوع بالاخرة الى
اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وقوله وحمل المحدث على المحدث بالذات اشارة الى جواب
دخل مقدر وهو ان يقال ان المحدث لو كان جائز الوجود لم يصلح ان يكون محدثا لذلك
العالم لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث لا يكون محتاجا الى الغير وحاصل
الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الشارح فان المراد بالمحدث
في كلامه ما هو اعم من ان المحدث بالذات وغيره فلذا قال لو كان جائز الوجود مع ان جائز
الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدئه **قوله** لا يكون شيء من العالم يعني ان ذلك الشيء
على تقدير كونه مبدءا للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان شيء من العالم يلزم التناقض وهو ان يكون
من العالم وان لا يكون من العالم هذا فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح
علما اه اشارة الى دليل اخر دال على عدم كونه جائز الوجود وقد عرفت انه اشارة الى جواب
سوال مقدر اورده المولى المحشي ثم بقوله لكن يرد ان يقال اه فتامل **قوله** والطريقة الثانية
اولى من الطريقة الاولى لان في الطريقة الاولى تطويلا ورجوعا بالاخرة الى اعتبار الطريقة ا
لثانية على ما نقلنا من شرح المواقف انفا **قوله** فالتمسك باحد دليلي بطلانه افتقار الى ابطاله يعني ان
التمسك باحد دليلي بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان لم يكن ذلك التمسك افتقارا الى بطلان
التسلسل فلا يرد ان يقال ان الاشارة الى دليل بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان
ياخذ بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع تعالى ولم يوخذ واعني قوله فالتمسك باحد
دليلي بطلانه افتقار الى ابطاله هو ان الافتقار الى احد دليلي ابطال التسلسل باعث على التمسك بذلك
الدليل فلهذا جعل التمسك عين الافتقار تسامحا فكانه عينه ومع هذا كان ذلك الدليل موصلا
الى اثبات الصانع تعالى ويمكن ان يقرر الدليل المذكور في الشرح بتقرير لا يفتقر الى التمسك
باحد دليلي بطلان التسلسل اصلا فيقال ان مبدء الممكنات باسرها يجب ان لا يكون ممكنا اصلا

سواء كانت متسلسلة الى غير النهاية او لم يكن لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من
جملة الممكنات فلم يكن مبدء للممكنات باسرها اذ لو كان مبدء الممكنات باسرها لكان هو الوا
جب وهو المطلوب فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى بطلان التسلسل فتامل والله الموفق
والا يلزم كون الواجب معلولا اه يعني ان ذلك البعض الذي كان معلولا للخارج عن السلسلة
لو لم يكن طرف السلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب معلولا فان السلسلة المنتهية اليه
لم ينقطع عنده بل بعده والثاني كون ما فرضناه خارجا غير خارج فاذا فرضناه علة ا
لسلسلة خارجية وقد لزم دخولها ههنا كما ترى ولقايل ان يقول لا نم لزوم المحالين ا
لمذكورين بل اللازم هو محال اخر غيرهما على ما ذكر في شرح المواقف وذلك المحال هو توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي هو واحد بالشخص
قد فرضنا ان يكون معلولا للخارج الذي هو الواجب تعالى كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما
قبله من احاد السلسلة ان المفروض ان ذلك البعض لم يكن طرف السلسلة بل كان وسطا لها
فيكون معلولا لما قبلها كما كان معلولا للواجب تعالى فيلزم التوارد قطعا هف وقد اشا
ر اليه الشارح بانا في قوله فينقطع السلسلة اليه قوله الشارح رحمه الله ولا بعضها اه و
ههنا اعتراض مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النها
ية علة لمجموع السلسلة يعني ان العلة هي السلسلة الصغرى التي هي ما قبل المعلول الاخير
الى غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى المأخوذة من اعتبار المعلول الاخير فيكون
المعلول ازيد من العلة بواحدة فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط وذلك الوا
حد هو المعلول الاخير فان ما ذا علة ما قبل المعلول الاخير انقص منه بواحد وهي السلسلة
الكبرى التي هي انقص باثنين هي المعلول الاخير وما قبله وهكذا لعلة ما قبل المعلول الاخير
وهلم جرا الى غير النهاية فعلى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون
الشيء علة لنفسه ولا العلل بل كل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا
الى غير النهاية فالتعويل في ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق وهو لا يكون الا مجتمعة
وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة في زمان وجود المعلول اذ لو
لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله

قبله حاز اقترانهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة
فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علية بينهما هف فتدبر والمفارق هو
الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس النا
طقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت للعالم الجسماني لان النفو
س الناطقة غير متناهية عددا عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والامكنة للعالم
الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محالة
ايضا واذا كانت النفوس مفارقة فلا استحالة في عدم تناهيها عندهم اذ لا احتياج الى امكا
ن عندهم ح وقوله اذ كل جملة مبتدأ اه وقوله غير متناهية خبره قال الفضلاء ويمكن
اجراء برهان التطبيق في النفوس الناطقة وان لم يجب هناك ترتيب زماني او غيره اصلا
فانا نفرض جميع النفوس الناطقة جملتين احديهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى مع
نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الزائدة شخص
واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في عدد الاشخا
ص وهو فتامل فان هذا تطبيق للعقل السليم فاستعن السميع العليم قوله لا يجري
عليك اه ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركات بمعنى التو
سط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد فيه اصلا فلا
يجري في الحركات بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امر موهوم
لا وجود لها في نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق
قطعا واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جار في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الو
جود في الازمنة المتناهية قلت انا نفرضها جملتين احديهما مجموع الاكوان المترتبة
من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم التطبيق الجملتين فا
ن كان بازاء كل واحد كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي هي الناقصة
مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان هف واما با في هذا البرهان
فيعلم من الذكر في الشرح وهو قوله وان لم يكن فيوجد في الاولى الى قوله لكون متنا
هيا بالضرورة و قوله يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه واما الجواب عن هذا الاشكال بانه

لا وجود لها في نفس الامر والتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع عما هو المشهور
محذوفع بان تعلقات علم الله تعالى وان لم يكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة
تحت نفس الامر فيجري فيها التطبيق فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يجري برهان التطبيق فيما
دخل تحت الوجود فيظهر منه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير
متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون لعلمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد
فقط او كانت له تعلقات متناهية فحينئذ لا يرد الاشكال اصلا قوله وهو مبني على ما هو
الحق وعند المتكلمين من ان المعلومات متمايزة في انفسها فلذا قال ان المعلومات الله تعالى
اكثر من مقدوراته قوله فرع الوجود هذا ام فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو
لم يكن لازمة لذاته تعالى بل عارضة له لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل في القابليات
الغير المتناهية هذا ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هي من الامور الاعتبا
رية فلم يكن التمايز وعدمه فرع الوجود فتامل وقوله لو وجدت باسرها لكانت غير متنا
١١ والمقدور الخ هية يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية
بالفعل لكنها لم يوجد باسرها بالفعل والا يلزم اجزاء برهان التطبيق بل كل ما وجد منها فهو
لا يكون الا متناهيا الا بالفعل دائما كما في نعيم الجنان قوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك لا
يخفى ان توهم الاستدراك جار في الصفات الالهية له تعالى فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو
الله تعالى انه الواحد القديم القادر الحي العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له تعالى فلا
حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الكلام العليم له تعالى لان هذه الصفات كانت
مشهورة في ضمن هذا الكلام والجواب الشامل هو ان هذه الصفات مادحة لاجل بها المدح كما في
قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه الصفات المادحة هنا اشارة الى
مقاصد علم الكلام وقوله وهذا التوهم اه لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم مما في
العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في تقرير السؤال المقدر بما ذكر هذا
الكلام العليم له تعالى ظهر انه احد لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفات الله كانت
مشهورة في ضمن هذا الكلام فيكون ذكر هذا الكلام مستدركا ويقال في الجواب امثال ذلك كان من
قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المومنين في توحيدهم وتردد

والمشركين في شركهم **قوله** بخلاف وهو ان يكون الواجب الآخر موجبا بالذات ويكون
بحيث ليس من شانه الايجاد لا ايجابا ولا اختيارا وهذا هو المراد بالمعطل ههنا وقوله
محل تامل وجه التامل هو ان معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل على
نفي تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام وقوله فلا يكون الموجب موجبا وكذا لا يكون
المعطل واجبا اذ المعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون البعض من
الحيوانات التي لها افعال اختيارية وكذا الموجب يكون كالجمادات بالنسبة الى موجباته
مثل النار في احراق الحطب وطبخ الخبز والخبز وتجفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه
تعالى موجبا بالنسبة الى جميع ما سواه من المخلوقات لا يدل على كمال جميع جهاته بخلاف
كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليها جزئيا
والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا فضلا عن تعلمه تفصيلا وقوله يرد على هذا اي
يرد الاعتراض على القول بكون الايجاب نقصانا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فيلزم
ان يكون نا قصا لان الايجاب نقصان كما اعترض به انفا وقوله والفرق بين ايجاب الصفة
وايجاب غيرها مشكل على ما ذكره السيد الشريف حيث قال ودعوى ان ايجاب الصفة كمال
وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا
بايجاب تعالى في صفاته لانها كمالات له تعالى ولا شك ان ما يكون كمالا له تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته
تعالى من غير احتياج الى غيره اصلا ولا يلزم النقصان في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ايضا
ان كون ذاته تعالى مقتضية بكمالاته من غير احتياج الى غيره هو عين الكمال المتباعد عن شائبة
النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجاده تعالى للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته تعالى يكون وجوده
وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده كمال له تعالى ولا من عدمه نقصانه
اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون كالجمادات الموجبة للافعال
الايجابية وهو محال في شانه تعالى كما عرفت انفا وقوله الاولى النقض غير متوجه ههنا فا
ن اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادة بعينه وهذا كان مبنيا على تعالي الارادة والايجاب
ولا شك ان ارادة الباري تعالى لا يمكن ان يعارضه ايجابه اصلا بل الايجاب بمعنى لازم للذات
لا يمكن انفكاكه فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فانه يمكن ان يقال مثلا لو فرض تعلق

ارادة بسبب ما اوجب ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة فانه
محال اذ يلزم ح اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده من ذاته تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واما ان لا يحصل من احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة و يقرب من هذا
ما لو فرض تعلق ارادته تعالى با بقاء الجسم ممتدا في الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا با نتفاء
حيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلو الجسم من الحيز ممتدا في الجهات
الثلث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا نظايره وهي كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين
معا لا حاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين معا في اصل الدليل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد
فانه جاز ان يفرض التمانع بينهما بان يوجد احدهما حركة زيد اليوم ويمتد الارادة الى الغد
ويريد الآخر سكونه في الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى اخر الدليل ولا شك ان مثل هذا
المذكور يمكن في صورة التعلق ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق الا
رادة با نعدام ما اوجب ذاته من صفاته فلو فرض تعلق ارادته تعالى با نعدام ما اوجب ذاته
من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض الذي اورده على ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون
ازليا على ما ذكره الامدي في جاز لنا ان نفرض مقتضى الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله
وهو لا يمكن في صورة النقض اذ يمكن لنا ايضا ان نفرض التعلقين معا في صورته بناء على جواز
ازلية التعلقين وقوله ان يكون كل من التعلقين بالممكن الفرق ليس في هذا الجواب فائدة
يكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان كلا منهما في نفسه امر ممكن فالاولى ان يقال في جواب
المنع الذي عبر عنه بالحل ان عدم قدرة احد الالهين في صورة التمانع كان بسبب كون
الاخر اقوى منه وكونه ~~من الاخر~~ اضعف من الاخر وذلك لان كلا من الضدين امر ممكن في
نفسه ولا شك ان كون احدهما اضعف من الاخر هو العجز المنافي للالوهية لا تدافع بين
تعلقيهما التفسير اشارة الى ان في كلام الشارح تسامحا من الوجهين احدهما ذكر الخاص وارادة
العام اذ المراد بالتضاد التمانع اي التنافي والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين
وهو المضاف الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلق الارادتين لا على
نفس الارادتين وقوله لا حاجة الى نفيه اي لا فائدة في نفي التضاد فان وجود الضدين
في محلين لا يمتنع فكان نفي تضاد الارادتين عبثا محضا وقوله فلا كفاية في نفيه لان نفي التضاد

رفع للخاص ورفع التنافي مطلقا رفع العام وكذلك ان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام فلا يستلزم الرفع
التضاد رفع التنافي مطلقا مع ان ههنا هو رفع التنافي مطلقا **قوله** الشارح فيلزم عجز احد
هما هذا عام يتناول عجزهما معا وعجز احدهما دون الآخر **قوله** دليلهما يعني ان المراد بالاما
رات المذكورة معنى الدليل دون معنى المشهور وهو الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد
هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقيني وكون دليل الحدوث غير يقيني اذ
يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلذا ذكر الشارح الامكان
بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا وقوله
بالتخلق عنها اي عن سمة القسر والالجاء وقوله ولا اجبر من الاجبار بمعنى الاكراه انتهى
قوله الشارح يجوز ان يتفقا فلا دفع بقوله لا امكان مكن بينهما يمانع لان جواز اتفاقهما
لا ينافي امكان التمانع بينهما وان يكون في نفسه وقوله حجة اقناعية اي مع قطع النظر عن
كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول المتواتر لا يكون الا حجة قطعية وقوله امكان التما
نع لا يستلزم الاعدام لتعدد الصانع بما ذكره السائل وقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به
ان لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا
يترتب عليه عدم وجود المصنوع فلم قوله فلا يوجد مصنوع اصلا **قوله** لان وجودهما
لا يستلزم وقوع ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفي لنا ههنا فحاصل كلام شرح
المقاصد هو ان يقال لو تعدد الالهة لم يكن موجود السماء والارض اذ يمكن لكل واحد من
الالهين ان يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للآخر مدخل
في ايجاد السماء والارض وانما كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذ
لك القصد من كل واحد منهما معا فاما ان يكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل وا
حدة منهما او باحدهما والكل باطل الى اخر الدليل فعلى هذا التقدير يكون برهان التوحيد
سالما عن المنعين الواردين على الاول والثالث وقولكما في افعال العبد عند الاستاد
قال الاستاد ابو اسحق الاسفرائني ان فعل العبد بمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد
وهذا لا ينافي ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة في نفسها وقوله بان يرجح احدهما الوجود
بقدرة الاخر هذا غير معقول في الصانع القادر فتامل وقوله اذ ليس المراد التمكن فيهما

اى ليس المراد لو تمكن فيهما الالهة اذ الالهة منزه عن التمكن مطلقا فيكون المراد لو كان

المؤثر فيهما الهة وقوله عند عدم كون احدهما صانعا بناء على امكان التمانع على ما عرفت

وقوله كلاهذا على تقدير ان يكون احدهما صانعا فلم يوجد شئ من هذا المحسوس وقوله او

بعضها هذا على التقدير ان لا يكون احدهما صانعا فلم يوجد بعض هذا المحسوس وانعدام على

ذلك البعض وقوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه تقرير اخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع عنه

ما اورده الشارح بقوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا

التقرير هو حاصل ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد كما عرفت قوله ليتم الاستدلال اى ليتم هذا الدليل

المشار اليه بالاية الكريمة وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه

انه قال وتعريف الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع

له على وجه الاستقلال فامتنع ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة ومع ارادة كل منهما

لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما لا

يخفى بعده انتهى كلامه فقوله لامتناع ان يوجد بهما متعلق بقوله فامتنع ان يوجد المصنوع

هذا ويمكن ان يراد والدليل المذكور بان يقال هكذا لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فـ

فلم يمكن ان يوجد مصنوع ما ~~واما بيان الملازمة فقد كان معلوما اصلا اما بطلان اللازم~~

وهو عدم وجود المصنوع فظاهر بمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان

معلوما مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعلى هذا التقرير يندفع المنع الخ او رد ها الشارح بقوله

لانا نقول اه قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين اه اى فيلزم ان يكون المفهوم من الاية الكريمة

ح ان انتفاء تعدد الالهة فيهما معنى معلوم للسامع ان انتفاء الفساد فيهما معنى معلوم له ايضا

وان المعنى هو تعليل الانتفاء الثانى بالانتفاء الاول كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك فان عدم المجئ

فى هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل

عدم الاكرام بعدم المجئ وقوله والمعنى بيان تحقق الانتفاء الاول اى والحال ان المعنى من الكلام

لا ان هيهنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع فى جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد لكن

المفهوم من الاية غير هذا المعنى كما عرفت انفا فلا يصح ان يقال الاية الكريمة اشارة الى بر

هان التمانع قوله وذلك لان المعنى لو تعدد فيهما الالهة فى الزمان الماضى لفسدتا فى الزمان الما

الماضي لكنهما لم يفسدا في الزمان الماضي فلم يتعدد الالهة في الزمان الماضي فلا تعدد ايضا في
الزمان المستقبل والاجاز ان يحدث في الزمان المستقبل اه لكن اللازم بطلان الحادث لا يكون
الها قوله قدماء المتكلمين يريدون بعني ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراده هذا ا
البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو اعم من ذلك حتى
يتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشي
هو ان هذا البعض لما راى ان الواجب والقديم متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر فهم هذا ا
لبعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد الشارح
القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى آخر او لم يطلق لا يقال ليس
في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول لعل
الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجدانك لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر قوله وذ
لك لان التاويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اي لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته
وهذا لا ينافي ان يكون الصفات في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى و
اعلم ان حاصل كلام الشارح ههنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم
وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق
القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب بعض آخر كالامام حميد الدين الى
انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما هو قديم فهو وا
جب لذاته قوله كلامنا في القديم بالذات اه يعني انهم قالوا اردنا بالقديم ما هو القديم بالذا
ت والصفات ليست مما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال لم يصح حكمكم بان يقال الصفات مما
هو واجب بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا في السند الاخص ويمكن
ان يوجه مرادهم في السند الاعم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان
محتاجا الى مخصص مباين له اي مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالحدوث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا
يتعلق بايجاد شيء آخر مباين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موجودها الذي لا يفارق
عنه قوله يرد عليه ان السماء مضاف الى الصفة اه هذا الايراد دخيل وارد فان المحققين قالوا

ان وجود الواجب عينه تعالى مع ان الوجود مضاف الى الواجب ولعل ان جواز الاضافة
بناء على ان التغاير في المفهوم لا ينافي العينية بحسب الذات بخلاف التكوين وبحوه على تقدير
كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفها لا بحسب المفهوم ولا
بحسب الذات نعم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكا
ك بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الكلام لا يراد
المذكور وفيه كلام على السند فلا يتم ههنا اذ لا مانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور قوله
الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى غاية ذكره من قوله وانما الكلام
في الثاني يجب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس الصفة واما قوله فان القول بتعدد الواجب
لذاته هو الله تعالى وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث
اه فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فههنا لف ونشر على الترتيب هو غير ترتيب على اللف
قوله يعني ان تصور الواجب اه حاصله ان ههنا قياس مؤلف على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال
الواجب تعالى هو المحدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي
القادر العليم السميع البصير المنشئ المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى لخاصر برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله ان الواجب هو المحدث للعالم
بجميع اجزائه وان الشريك له في تصور النظام المحكم واما الكبرى فهو بديهية في التصديق بها بلا
ملاحظة عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما و
ذكر لان من الظاهر البين ان الواجب تعالى هو المحدث بجميع ما سواه على هذا النمط البديع وكذا
النظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا بصيرا شائيا مريدا وقوله لان ذكر الوسط من جملة
العالم متعلق بقوله فلا يرد ولفظ ذلك اشارة الى الوسط المختار وقوله ولا يخفى انه انما يتم اه
يعني ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم اذا لم يقع اقتصار على حدوث ما يثبت وجوده من
الممكنات اذ لو وقع الاقتصار على ذلك لاحتمل ان يكون بعض الممكنات وسطا قديما مختارا او
يكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط فلا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان
التوحيد كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا وان ايجاب الممكنات يكون بمنزلة ايجاد الجماد

ت لافعاله فيكون نقصا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله والا فيمكن ان يستدل آه يعني ان اعتبار
النمط البديع والنظام المحكم اذا لم يكن له مدخل في بديهة الحكم الكائن في الكبرى لزم ان يكون ذلك
الاعتبار مستدركا ههنا اذ يمكن ان يستدل بحدوث عالم على كونه تعالى قادرا مختارا على كونه حيا
عالما سميعا بصيرا ولا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام المحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل
بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب
القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا على ما هو المشهور وقوله
لكن في دلالة الاحداث آه لا يخفى عليك ان الحوادث قد يترتب على وجود المسموعات والمبصرات كما
اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما اذا اطلعت صورة حسنة فحصلت
شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب رجل ولا شك ان موت الانسان وشهوة
الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة مع انه تعالى يعلم ما يترتب عليها من
الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة والجماعة في قولهم انه يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يدل
المقصود اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة له في مغايرة لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه
الاتقان لا يدل على ذلك المقصود لانا نقول المقصود ههنا هو اثبات هذه المشتقات له فيكفي اثبات مفهوم
السمع والبصر له تعالى بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان يدل على
هذا القدر كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتين زائدتين مغايرتين لصفة العلم فسيجيء الكلام فيه في
اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله قال الشارح ان اضدادها نقائص بمعنى انه تعالى لو لم يتصف بهذه
الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي العجز والجهل والصمم والعمى والتعطل وكلها نقص يجب تنزيه الله
عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لهما احديهما ان
الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هي عدم ملكة لها
فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية
والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء واحده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن الالوان المتضادة
كلها وقوله وبعضها لا يتوقف بثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد وقوله وكلامه والحق
ان توقف الشرع على كلامه ممنوع وقوله ونحو ذلك وهو كالحيوة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات
يتوقف الشرع عليها وشمول قدرته تعالى وشمول علمه وكونهما صفتين زائدتين فجاز ان يتوقف على الشرع

قوله وهذا مبني آه ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زائد في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود
او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشارح منع كون البقاء معنى زائد في الخارج وانه موجود في نفسه لا منع كونه
زائدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زائدا في العقل فما ذكره المولى المحشي من قوله وعلى ان هذا الزائد
وجود في نفسه آه ليس مما ينبغي فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع كون هذا الزائد موجودا في نفسه ويمكن
الشيء قد قصده كما عرفت **قوله** الشارح رح ومعنى وجد فلم يبق آه هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على
الموجود اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه فانه تناقض وحاصل جوابه ان المنفي نسبة
الوجود الى الزمان الثاني لا نفيه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج
فتامل **قوله** لكان اوصافي آه فقوله غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تع وقوله وقد يدفع بان
التفسير آه فيه بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول معنى قيام العرض
ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام العرض بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومعنى
قيام احدهما بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين في التحيز للجسم لكن ههنا بصدد المنع
لا بد لنفي ذلك من دليل فح جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء **قوله** هذا رد اجمالي آه حاصله
ان دليلكم ملزوم للمحال لانه ملزوم لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم باطل قطعا هذا
ولك ان تجعل ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاءها وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاعراض
بط كما ان القول بامتناع بقاء الاجسام بط والدليل على ذلك مشاهدة البقاء **قوله** الشارح رح اذا اريد
القائم بذاته ولا نزاع معهم اي في اطلاق لفظ الجسم عليه تع وهذا عندنا موقوف على اذن الشارع وعندهم
لا يتوقف على اذن الشرع وقوله وذهاب المجسمة عطف على تبادر الفهم **قوله** وفيه نظر آه فقوله لانا ان الاذن
بالشيء اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق العارف مع
ان المعرفة مرادف للعالم وذلك لعدم ورود اذن الشرع على الاطلاق ولكونه موهما للنقص لان المعرفة
قد تجيء بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص يجب تنزيه الله تع عنه وقد يكون بان الضمير راجع الى
مرادفه ولازمه ومع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذ لم
يقصد الاستهزاء او الاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح لا الى الاطلاق واما الا
طلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع **قوله** يعتبر في التجزي هذا سهو والاولى ان يقال يعتبر
في الانحلال ماهية التركيب بخلاف التجزي والتبعض وذلك لان الانحلال الشيء هو عبارة عن

عن بطلان التركيب وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزي والتبعيض عبارتان عن الانقسام
مطلقا **قوله** مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال ما الانسان اي هو اي حقيقة من الحقائق وقوله او
الوصفي وهو ان يقال ما زيد اي هو على اي وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوي لا
نزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقي لصدقه على النوع الطبيعي
كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقي لانا ندعي ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي او النوع الطبيعي
اذ لو تحقق بدونهما في حقيقة لكانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لساير الحقائق بالكلية فلا
يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا فظهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باي معنى كان يلزم
التركيب عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين
في الوجود والمطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك لا يسمى مجانسة لا في العرف ولا في اللغة
ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا **قوله** نوعان احدهما البعد الموجود
القائم بنفسه وهو المسمى بالفراغ اي المفطور وهذا البعد مكان الجسم عند البعض من الفلاسفة
وهو موهوم عند المتكلمين ويسمى الفراغ الموهوم واما عند اصحاب السطح اي وهم الذين كانوا
يقولون المكان وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي الماء
والهواء مثلا وهؤلاء ينفون بوجود الجسم التعليمي وينكرون وجود الفراغ المفطور وقوله
بالمقايسة على الفراغ المفطور **قوله** يعني ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم ولا شيء
عندهم فكيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد
بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ اللازم ح ان يكون للحيز وضع مخصوص الذي يشار اليه
بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الباري محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل و
كل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وقدم التحيز محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تسلسل
الاكوان الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق **قوله** والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع و
الافتراق والحركة والسكون ولو كان شيء من هذه الانواع الاربعة حادثة في ذاته تعالى يلزم ان
يكون محلا للحوادث وهو محال لنفسه **قوله** فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه قيل هذا مبني على العرف حيث
يقال زيد في المسجد او الكرسي حيز لزيد حتى المسجد ازيد من زيد والكرسي انقص منه هذا ولك ان
تقول عدم تصور زيادة الشيء لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عن

للحقيقتين اي

محض

كلاهما باطلان باجماع العقلاء ومعالمستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلث وهو حاصل
على الزيادة وقوله والا لجاز ان يب ويحل الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى المنع الذي لا يضر
المعلل اصلا بل ينفعه اذ له ان يقال انه لو حل في الحيز الغير المتناهي لجاز ان يتجزى بان
غير متناهية وهذا اشد استحالة من ان يزيد على الحيز وبعيد التجزي في الحركة كما ذكره الشارح
ولا شك ان الاشارة الى بطلان التجزي في الجملة يكون كافيا عن الاشارة اي بطلان التجزي بان
الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال ان يب ويحل الحيز الغير المتناهي **قوله** واما تنبيه الجهة
التي هي حد وطرف آه فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه
و الحصول عنده ثم ان الجهات ما اشتهر بين الناس ستة احدها العامة من جهة الانسان
واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والله تعالى منزه
عن ان يكون في جهة من الجهات **قوله** المصنف والا لجرى عليه زمان ليس وجوده وجودا زمانيا او
معنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا
في مكان كذا في شرح المواقف **قال** الشارح عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر
غير معلوم والله منزه عن ذلك يعني ان التغير زماني بمعنى انه يقدر بالزمان وينطبق عليه
ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الاني متعلق بالآن مما لا يتغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني اي واقع في احدهما
في شرح المواقف وقوله الا لوازم المتبادرة آه الا المتبعضة والمتجزي **قوله** وجه الضعف هذا اختيار
الشق الاول ومنعه لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثاني فقال لا نسلم ان اجزاءه
ان لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص وانما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع بصفات الكمال
لكن لم لا يجوز ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه بصفات الكمال
لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله ويرد عليه آه مقصوده دفع المنع المذكور واثبات الملازمة
الممنوعة وهي لزوم بيان تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة يكون هو
ونحوها **قال** الشارح فيفتقر الى مخصص هذا ام لم لا يجوز ان المخصص ذاته تعالى وما وراءه نسبة
ذاته الى جميعها ممنوعة ايضا وعدم دلالة المحدثات عليها ممنوعة بحالة ايضا ولو سلم
فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر **قوله** واجيب آه قوله يقوح

ح الملائكة مثال للنص الظاهر في الجهة والجسمية عم ان الله خلق آدم مثال للنص الظاهر في الصورة
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملائكة صفا صفا
في الصورة قوله عم رايت ربي على احسن صورة شاب امرد في الجوار كل انسان هالك
الا وجهه قال الش فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله وذكر في المواقف انها ظواهر ظنية
لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما
ما امكن فيتناول الظواهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو راي من يقف على
الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو
راي الطائفة قوله او يأول آه واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك
والملك اي جاء امر ربك ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله عم على صورة شاب امرد على
صفة كاملة قال الش فلا يماثل علم الخلاف بوجه من الوجوه فان قيل فان علم الخلق بان
الله تعالى قادر عالم يماثل علم الخالق تعالى عن فركونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فثبت
المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم الخلق وعلم الحق جنس العلمين ولا شك ان جنس علم
الخلق لا يساوي جنس علم الحق تعالى فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة
قوله ان الاشتراك آه اما كونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة فقط واما كونه صفة فلان الصفة باقية
لا يتجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة والعرض قال الش كالكيل ر ر لجنس الكيل فان
جنسه هو ما به المماثلة بين الكيلين من جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين انقص
من صاع مخصوص او كانت ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر كذلك
بالنسبة الى ذلك الصاع حتى يكون المكيلان متماثلين في الكيل وان كان احدهما مخالفا
للآخر في شيء من الوجوه المذكورة لم يكونا متماثلين في الكيل قوله نقص آه لا يخفى عليك
ان المعتبر في الشمول علم البارئ هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى
ما يمتنع معلوميته كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته
لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته فحاصل الدليل ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز
عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى مخصص اما كونه نقصا فظ واما كونه

افتقارا الى مخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون في وجوده وسائر صفاته محتاجا
الى مخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات اه قوله بل يعلمها اه قال جمهور الفلاسفة
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى اخرى وكذا
لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والله منزه من الجسمية واما
الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلمه كذاته وذات العقول واما الجواب ـ
منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج
الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصوريه اما اذا كان اضافة محضة كما قال المعتزلة او صفة
حقيقية ذات اضافة كما قالت الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية قوله وكعلم المنجم وذلك
مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك فلم
يطلع لاجل دخول الغد لكن لا يتغير ذلك العلم المستدام سواء دخل زيد البلد او لم يدخل قوله
صحة الفعل والترك اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس منهما لازما لذاته ولما هذا ـ
مذهب المتكلمين وحق له ضعف عليها آه الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض
والوجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى وا
جب الصدق ومقدم الثاني ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تعالى كذا الرابع
في شرح المواقف قوله الدليل الرابع انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين
ومتغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال الجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وقوله
لا يقدر على خلق الجهل والقبح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفيها وبدون العلم به يكون جاهلا وكلاهما
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه
على اي وجه شاء وقوله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية ـ
مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على مصـ ويبين منهما والكل محال على الله تعالى
والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض بالنسبة اليها واما فعله منزه عن هذه
الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع اذ لو اراد الله فعلا من افعال
العبد بان يوجده فيه واراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما
فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده واعتقد خلافه والجواب انه مبني
على

على ان تاثير القدرة الحادثة وهو باطل اذ لا موثر الا الله على ان قدرة الله اقوى من قدرة العبد فقدرة
العبد لا تمانع قدرته تعالى **قوله** يدل على معنى زائد في مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم
ولا كلام فيه وانما الكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها الا ان من كلام الشارح هاهنا هو زيادة
مفهوم الحي والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب والذات وليس الكلام **في** الالفاظ المترادفة لكن
لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحيوة او القدرة او نحو ذلك زائدة على حقيقة الواجب تع
نعم لو تصور تلك المفهومات بحقائقها وتصور اتصاف ذات الواجب بحقيقتها وامكن حمل تلك الحقائق
بها على ذات الواجب تع دون العكس حصل المط وهو زيادة حقائق تلك المفهومات على ذات الواجب
تع لكن حصول ذلك التصور الواصل الى الكنه تلك الحقائق بط قطعا **قوله** وان اراد آه ره وان الادبا او الى كنهه ح
بالاقتضاء في قوله يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت الماخذ في الخارج فذلك القول منقوض
بمثل الواجب والموجود والاول والآخر فان ماخذ الاشتقاق كل واحد منها ليس بموجود
في الخارج وقوله فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تع في الخارج وصدق المشتق
عليه تع لا يقتضي ذلك الغرض وانما يقتضي اتصافه بالماخذ في نفس الامر وان لم يكن الماخذ موجودا
في الخارج وقوله وقد فرعوا عليه آه اشارة الى بيان غرضهم اثبات وجود الصفات في الخارج والحق ان
الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكنا مكلفون بمعرفة انه تع عالم قادر سميع بصير
ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تع او نحوه صفة حقيقية له تع موجودة في الخارج لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله لانهما ره لان العالمية ليست صفة حقيقية على زعمهم مع انهم اثبتوا العالمية له تع فوجب عليهم ان
يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم
العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم بالكلية هذا وانت خبير بان العالمية عندهم من قبيل
الاحوال والحال ثابتة في الخارج ليست بمعدومة فيكون العالمية من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة
عندهم فلا يلزمهم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت الاول في الخارج ومعنى علمه تع عندهم هو
اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته تع واما ان انكر الحال بينهم فلو كان ينكر
ثبوت صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه اصلا **قوله** الشيء وقد نطقت النصوص بثبوت علمه تع آه مثل
قوله تع ولا يحيطون بشيء من علمه ولا يخفى عليك ان هذا على زيادة مفهوم العلم على ذاته تع والمدعى بيان
زيادة حقيقة العلم على ذاته في الخارج **قوله** هو اضافة التعلق ره الاضافة التي هي التعلق وقوله لا تثبت

في عدم الاضافة اي لا تثبت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تع بمفهوم العالمية والقادرية والمريدية
ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون الصفات الحقيقية التي ماخذ الاشتقاق لتلك
المفهومات الاضافية قوله ويلزم كون العلم آه يعني المنع هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس
بلازم لما زعموا من ان صفاته تع عين ذاته وان اللازم هو اتحاد العلم والقدرة وهذا ليس بمح تى
سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشا هذا الوجه الذي ذكره الش وهو عدم الفرق
بين مفهوم الشي وحقيقته قوله وكون الواجب غير قايم آه فان قلت كيف يتصور كون صفة
الشي عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة والموصوف ليشهد بمغايرته لصاحبه ببداهة العقل
قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته انت بل معناه
ان ذاته تع يترتب على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفة متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفة مع حصول نتايجها وعن الله من الذوات
واحد هذا ما اخذ من شرح المواقف قوله الش كما زعمه الكرامية حيث قالوا كل حادث يحتاج
اليه في ايجاد الخلق فهو قايم بذاته تع اختلفوا ثم ذلك الحادث فقيل هو الارادة وهو قالوا ما
اختلف كما في المخلوقات فذلك يكون مستندا الى الارادة والى قوله كن واما الارادة والقول فهو
مستند الى القدرة وقوله ولا استحالة متعلق بقوله لا كما زعم وقوله وهو قايم بغيره كالروح و
جبرايل والنبي ع م في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والعزم مترادفان وقوله في كلام المتا
خرين كالامام حميد الضميري قوله فلذا اقتصر على الاول اي اقتصر في الجواب على نفي المغايرة بين الذات
والصفات حيث قال ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض
على ذلك لقال ولا هي متغيرة بعد قوله لا هو ولا غيره وقوله لكن اشارة الى ان التعدد فرع التغاير
اشار اليه بقوله ولا يلزم تكثر القدماء اي تعدد القدماء يعني تعدد القدماء فرع التغاير ولا
تغاير ههنا اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات
بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله لان الغرض الاصلي هو بيان حكم الصفات و
لذا ذكر قوله لا هو اذ لو كان الغرض الاصلي للجواب لا هو اذ لا مدخل له في الجواب قوله ولذاه يعني
ان الش قد حمل كلام المصنف على نفي ملازمة قول المعتزلة وهو توهم فيلزم تعدد القدماء ولذا
اعترض عليه الش فيما بعد بقوله وللقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير آه ولكن

ولكن حاصله لكن ان تحمل الكلام المصه على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فح لا يرد عليه ذلك الاعتراض
الذى اورده الشى بقوله ولقائل ان يمنع وقوله لشهرته فيما بين القوم لا يخفى ان المبادرة عند الاطلاق
الى تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكانه قال
ولا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة اى ثم لزوم المح الذى هو تعدد القدماء
فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذى اورده الشى بقوله ولقائل ان يمنع آه فليتدبر قال الشى
فيما بعد فالاولى ولم يقل فالصواب فتامل قوله من اجل البديهيات هذا لم فان اجلى البديهيات
انما هو لزوم الزائدة للانتقال من مكان الى مكان لا الانتقال من موصوف الى موصوف مع
ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقوم صفة بعينها لموصوف مخصوص بعد
قيامها لموضوع آخر موصوف مخصوص قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال العرض فيما
لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محل هو آن مقارنته عن محل آخر فلا يلزم آه قوله
على انهم متعلق بقوله شاهد اى دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة وذلك لان
الاله معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول
بالوان الثلثة المستحقة للعبادة فقد كفروا قوله ترتب الحكم آه المراد بالحكم هو كفرهم
والمراد بالمشتق هو قولهم قالوا ان الله ثالث ثلث والمراد بماخذ الاشتقاق هو قوله بان
الله ثالث ثلثة وقوله فانا نحصر العلة فى الالتزام آه اى انا نحصر علة كفرهم فى التزامهم
الكفر يتعين ذلك الالتزام منهم يعنى يتعين ان كفرهم بسبب التزامهم الكفر المعلوم وقوله
الى الاول اى الى لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا قوله لكن لا ملاءمة آه المشهور انهم كانوا
يقولون بالالهة الثلثة لكن قولهم بالقدماء الثلثة ويؤيده ما ذكره فى شرح المواقف
انه لا مخالفة فى هذه الصورة اى فى المسئلة التوحيد الا الثنوية فانهم لا يقولون المسئلة الاول
بوجود الاثنين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلق عليه اسم
الالهية واما الثنوية والمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان وذكر فى موضع اخر من المواقف فى ضبط مذهب النصارى انهم
اما ان يقولوا باتحاد الذات اى ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن

عيسى عم او بنفسه فهذه ستة واما ان يقولوا اعطاه الله تعالى القدرة والايجاد واما ان يقولوا خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا له تشريفا له والزاما فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير والستة الاولى باطلة لايجاد الاثنين وامتناع حلوله تعالى في غيره والسابع ايضا باطل لما بيناه ان لا صورة في الوجود الا الله تعالى هذا التثمين وهذا يعلم انهم لم يقولوا بالعزماء المنفردة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا سوى الله الها مستحقا للعبادة له وان لم يقولوا بوجوبه

قوله للقطع آه قوله نصف مجموع حاشيتيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب ما فوقه والاخر جانب ما تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احدى حاشيتيه هما الواحد والحاشية الاخرى هي الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيتيه وكذا الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيتيه وقس على هذا حال الخمس والستة وما فوقهما فان كل واحد يكون نصف مجموع حاشيتيه كما عرفت

قوله وكلام الشارح مبني على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة خبر لمراتب الاعداد فلا يعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد هنا استطرادي بناء على انه جعله اصلا لجميع الاعداد قوله هو ان البعض آه قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير من الاعداد التي توهم تركيب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من احاد العشرات من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلثة لا يغاير الثلثة كما ان الواحد من الثلثة لا يغاير الثلثة وكذا الثلثة من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد اذا اعتبر داخلا وجزء منه فانه لا يغاير الاخر والا يلزم الانفكاك بينهما وهو باطل قطعا اذ لو انفك احدهما عن الاخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الاخر ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الاخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك الاخر عن نفسه هذا خلف

اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله يرد عليه لا يضر الشارح اصلا فان مقصوده نفي المغايرة
بين العدد المذكور وهو كما عرفت واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني
على العرف العام او على التجوز فلا اشكال في الكلام اصلا قال الشارح ايضا لا يتصور النزاع من اهل
السنة اي لا يصح منهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات
القديمة متعددة عندهم فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قوله فالاولى ان يقال اه اشارة الى
منع بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله فالاولى ان يقال دون
ان يقول فالصواب بخارجه اليه وقوله بان القديم هو الازلي هذا اشارة الى منع الملازمة اي
لا نسلم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بنفسها فلا
تكون قديمة وان كانت ازلية وقوله فالكفر بتعدد القدماء بالذوات اشارة الى منع بطلان اللازم
اي لا نسلم تعدد القدماء مطلقا محال بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء بموصوفها
وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما من اصطلاحات الفلاسفة حيث
قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان دون الثاني اعم من الاول لصدق
الثاني على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب قوله واما في نفسها
اه فقد عرفت فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث وان صفاته تعالى ليست
مما سواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث لانه تعالى فاعل مختار واثر المختار
لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار قوله فالتفريع اه وذلك لان حاصل التفريع
هو ان يقال مثلا والصوفية اثبات الموجودة له تعالى ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية
ولكن هذا التفريع انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات الوجودية وليس كذلك فانهم
ذهبوا الى قدم القدرة والمشية فلا يصح التفريع المذكور هذا ثم يمكن ان يقال في بيان مراد الشارح
لما كان من اثبات الصفات الموجبة له وهو لزوم التسلسل في القدرة الغير المتناهية على تقدير
حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام وتحقيق ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا يقولون فان
القدرة القديمة عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التفريع
المذكور ظاهرا بلا شبهة قوله فقد قدره اه وذكر في شرح المواقف قالوا اذا الشرع والعرف

واللغة مع ان الجزء والكل ليس بغيرين فانك قلت ليس له على غيره عشرة لحكم عليه بلزوم العشرة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان الغير ههنا محمول على عدد آخر في اللغة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا قوله ههنا يمكن الانفكاك اه فقوله فلا نقض اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فلا يجري ما ذكر عن تعريف الغيرين وقوله لكن يرد اه وانت خبير بان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان تعدد الآلهة ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة لا بد ان يكون مندرجة تحت كليهما سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف افراد الممتنع على ما هو المشهور قوله لما كان اه لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين احدهما ان تكون الشيئان متحيزين لا ينفك عن الآخر في الحيز كالجسم بالنسبة الى صفاته اللازمة له والثاني ان يكونا مجردين لا يتحيزان اصلا كذاته تع بالنسبة الى صفاته ولا شك ان ذكره مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل لا يحسن ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز ههنا لايهام كونه تع متحيزا تعالى عن ذلك قوله بهذا التفسير اه ولعل ما ذكره ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة مثلا هو عين وجودات آحاد العشرة وليس للعشرة وجود وراء وجودات آحاد العشرة وهو باطل وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون لعدم هذا الواحد فقط وقد يكون لعدم الفاعل والشرط قوله وبهذا اه وذلك الاستدلال هو قولهم يقال في العرف واللغة اي الدار غير زيد اه ووجه عدم صحته هو ورود النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ليس في الدار غيره مع انه ذو علم محدث ونحو والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة للموصوف فلذا قال السيد الشريف ان السند الاتم عما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة قوله النقض بالعالم اه فقوله عرفت فيه بحث لان قوله او في الحيز

غير

بحيز مذكور فی تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يذكره الش فی تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم
مع الصانع ثم ان تقييد قوله فی الحيز خلاف الظ فلا يجوز تقديره فی التعريف بلا قرينة ظاهرة وقوله
يرد الاشكال آه ای يرد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع لا يتصور ان يكون معدوما او
متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم الصانع تع وتحيزه فلا يتصور انفكاكه فی العدم
او فی الحيز وقوله والاستغناء عنه ای بالصانع وقوله لا يجوز ان يكون بعدم اشارة الى قول الش والعرض
مع المحل اما انفكاك المحل عن العرض فظاهر واما انفكاك فانه يجوز ان يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم العرض مع بقاء المحل وقوله فانه على تقدير وجوده غير محله هذا لم اذ لهم ان يقولوا
ان التشخص على تقدير وجوده ليس عين الشخص ولا عينه واما قول الش مع القطع بالمغايرة
ممنوع ايضا لما عرفت ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست عين الموصوف سواء كانت لازمة
او مفارقة على نقلناه من الشريف **قوله** وكذا بين الذات آه فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل
بنى كلام الش على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل
كما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة واللازمة لقوله وطردهم جواز الانفكاك
آه يعنى ان جواز وجود ذات الله تع بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكنه لا يكفی
ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان ذاته تع مانع عن الانفكاك
لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الش متوجه الى ظاهر عباراتهم حيث قالوا يعقل
ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر فح يصح ان يقال يجوز وجود الذات بدون الصفات
فی التصور والعقل فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفی صفات الزائدة فظهر ان مجرد الامكان
لا يكفی ههنا **قوله** الش رح لا يقال المراد آه هذا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول وعدم
صحة الانفكاك من الجانبين **قوله** مع انه لا يستقيم فقوله ظ هذا لم اذ يمكن تصور هذا العرض الجزئی
بدون هذا المحل الجزئی بناء على قيامه بمحل اخر ولو بالفرض وان كان المفروض محالا لم ايضا لم لا
يجوز ان ينفك هذا العرض عن هذا المحل فی آن ويقوم فی ذلك الآن بمحل آخر نعم ح يمكن تصور
وجود هذا العرض الجزئی مع عدم المحل الاول الجزئی فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن
تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم ان لا يكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض
مع المحل ليسا جزئيين على ما مر **قوله** كالعلة والمعلول آه فقوله ان التصور آه يعنی ان معنى الصا
نعية

العلية ومعنى المعلولية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات فالشارح قد اعتبر
وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان اثبات الصانع
اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هي معنى العلية ثم ان الش قد ابطل وصف الاضافة ههنا
كما عرفت ايضا بهذا وانت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع لو كان فرضيا
تقديريا قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافي في صورة الكل والجزء والعلة والمعلول
ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الش ههنا مبنيا على
اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا قوله يرد عليه آه
قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الش جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا في
الافادة لان هذا القدر كاف لغرضه وهو صحيح قولهم لا هو ولا غيره واعلم ان تفسير
الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية
المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة
بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا متاصلا في الوجود كالانسان واذا
اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما
صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا
شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يأول كلام الش ههنا
فيحمل قوله يجب الوجود على معنى يجب الذات حتى يتناول العدمية وغيرها من المحمولات
العرضية كالعالم والقادر وغيرهما قوله وانه تصحيف آه يعني ان الواقع في النسخة الاصلية
هو ان الثانية ثم غيرت المصدرية بسبب فصل لا مساعي بينهما لكن هذا التغيير غير
صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة
ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد
ذا ان يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة مضافا لان الحمل ههنا هو الحمل بالاشتقاق
دون الحمل بالتواطي اذ لا يصح الحمل بالتواطي ههنا كما لا يخفى وقوله وينتقض ايضا باللازم
آه فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه بان يقال مثلا لو كان اللازم غير
الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه والتالي ممتنع ان اللازم ليس غير
الملزوم

م عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع ان النافية فلا نقض باللازم لان قوله وان يكون العشرة بدونه ههنا جملة منفية حالية متصلة بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال اللازم من الملزوم بكلمة من الدالة على التبعيض فافهم **قوله** ولا يخفى ما فيه آه يعني ان المغايرة الواحد العشرة لا يقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه كذا مغايرة زيد لا يقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزائه حتى يلزم مغايرتها لنفسها ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان التغاير بالانفكاك من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التفسير المذكور مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن حارث في اصل دليله هو ان يقال لو كان الواحد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فيجوز ان يوجد العشرة بدون الواحد فاذا وجد العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض انهما متغايران فينفك كل واحد منهما عن الاخر فظهر انه لو وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما متغايرين لزم انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك يده عن نفسه هف **قوله** ينكشف آه فقوله بالنسبة اه فيتناول ذاته وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا المعدومات الازلية ممكنة او ممتنعة ويتناول ايضا العدميات الازلية للمعدومات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه بتعلقات ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والعدميات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين وقوله باعتبار الانسجد د والحق ان المتجددات متناهية بالفعل سواء اخذت باعتبار الان وجدت الآن وقبل ذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي والزمان المستقبل ولها عدم تناهي المتجددة بمعنى انها لا ينتهي الى حد لا يوجد بعد متجدد آخر اصلا فلذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اهل الجنة مثلا انما كان ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل

متناهية كانت تعلق العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت تعلق العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت
التعلقات ازلية او متجددة قوله بجعلوا آه ذهب المتكلمين كلهم الى انه تع قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد
العلم وتركه فليس شيء منها لازم لذاته تع فمعنى قوله صفة ازلية تؤثر في المقدورات هو انها صفة
تجعل المقدورات بحيث وجودها من الصانع تع وقوله كلها قديمة وذلك لان صحة الفعل والترك
بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تع فيكون ازلية وهذه الصحة هو التعلق الازلي
فيكون جميع التعلقات المقدورات ازلية وقوله بمعنى انها تتعلق في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال لا يخفى ان هذا التعلق انما يكون لصفة الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين
فذهب بعضهم الى ان الارادة له تع تعلق ازليا كوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصد الازلي
بوجود زيد فيما لا يزال وذهب الاخرون الى ان الارادة له تع تعلقا متجددا كوجود وقت وجوده
في ذلك التعلق وهو القصد المتجدد كوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب النافين للتكوين
ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى الحادث احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك
والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تاثيره فيه وقد اشار الشيخ الى هذا بقوله
يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وجي ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه
لا دليل على ان لله صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله او على صحة الاطلاق آه فيه بحث فان كون
ماخذ الاشتقاق صفة الله تع لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تع لان صحة الاطلاق عليه تع موقوف
على الاذن الشرعي عند ناحية لا يصح عندنا اطلاق المستوى عليه تع مع ان الاستواء صفة له تع وكذا
لا يصح اطلاق الموجد عليه تع لعدم ورود الاذن الشرعي على اطلاق القوي عليه تع قوله السمع والبصر
آه تقوله واولها عندهم وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسن البصري ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان وقال ناقد المحصل اراد بفلاسفة الاسلام فان وصفه
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل كذا في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي
سينا حيث يقول ان علمه تع صفة حقيقية قائمة بذاته تع حتى جاز عنده ان يكون البارئ تع فاعلا
للعلم وقابلا له وهذا الاينافي كونه تع احدي الذات وكونه سميعا بصيرا عبارة عن علمه بالمسموعات
والمبصرات وقوله فللعلم نوعان من التعلق اي فيكون العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات والمبصرات احدهما

هما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والثاني تعلقها بها بعد حدوثها فعلى هذا
كان صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويكون السمع والبصر اعتباريين متجددين عند حدوث المسموعات
والمبصرات راجعين الى صفة العلم لا صفتين زائدتين على العلم وقوله ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم الخ
ومن تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان تعلق العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجود
المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتجه ان يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس لله تعالى بان تعلق العلم
بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس
فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وهذه الصفات فلا ينحصر
صفاته في السبع والثمانية وذكر في شرح المواقف انه تعالى لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود
النقل بها قال الش فتدركه ادراكا الخ فتدرك كل واحد من السمع والبصر على سبيل التخيل الخ لا على طريق
ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها من الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم الى
ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو على طريق تاثير حالة الانطباق .
صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في اسماعنا قوله
تحدث لها وشيخ ان المختار عند الش وغيره من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة
والارادة وفوائدنا انتفاء ان للقدرة بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما ازلي والاخر متجدد وهو يوجب
اه اقول قوله والا يلزم الايجاب الخ وان لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين بل كان واحد التعلقين فقط
مقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون البارى تعالى موجبا بالذات هف وقوله ولا يقال آه يعنى انا نختار الشق
الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح
تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من الى مخصص الاخر وقوله الكلام في وجود تلك الصفة الخ
لانه وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك اولو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد
اجاب اصحابنا عن هذا بان اللازم عندنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمحال فانه يجوز للقادر ان يرجح
احد المقدورين على الاخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمح هو
الترجيح بلا مرجح وهو ان يترجح احد في الممكن بلا مرجح الخ بلا مؤثر اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم
من كون الارادة مرجحة على ما لا يخفى فتامل قوله وكون تعلقه اه اقول قوله وبه يندفع قول الحكماء
انما يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا بانه تعالى موجب لكنهم كانوا يقولون به فعليهم ان يقولوا بان مجرد العلم

بالشم ولا

بانه موجب

التصور الازلي او بجد العلم التصديقي الازلي كان مقتضيا لايجاد ذاته للعالم على هذا النظام المشاهد
ويمكن ان يقال مراده هو ان من ذهب الى انه فاعل مختار ثم اعترض على ما ذكره الش بناء على قول
الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه ان العلم التصوري آه فان هذا التحقيق يكون تاما
على تقدير كونه فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت وقوله هو العلم بالمصلحة
قال ابو الحسن من المعتزلة ارادته هو علمه بالمصلحة في الفعل وانت خبير بان العلم بالمصلحة في الفعل
ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون الباري موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته وهذا
خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل
فلم يوجد ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور ان الشيء لا يوجد من الفاعل ما لم يجب بالفاعل ولا يجب من الفاعل
ما لم توجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع الى ايجاد شيء
اصلا بل كان له ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله موقوفا
على العلم بالمصلحة اصلا نعم يمكن ان يقال لم لا يجوز ان تكون صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة
او التكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلثة احدها ازلي وهو صحة الفعل وتركه كما عرفت
والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث ايضا
متجدد وهو التاثير والايجاد بالفعل فلهذه تعلقات ثلثة يكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة
اخرى ولا الى داع او مرجح آخر فتامل وقوله لا عيان قول بس وبرهانه وجود هذا الفعل ثم عند القائل بالعلم
بالمصلحة او الوجوب يلزم ترجيح بلا مرجح لما مر وبين على الاخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود
فهو اما مشتمل على المصلحة المختصة او هو مشتمل على المصلحة الفاسدة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال الش
فيما ذكرناه تنبيه على الرد الى قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية رد على الكرامية حيث قالوا
المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله واما الارادة فهي حادثة متعددة بتعدد المراد ان
الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تع قوله انه ليس بمكره اه اقول قوله يلزم منه كون الجماد مريدا
الظاهر ان المراد بالجماد هو المؤنث من الجمادات كالنار عند احراقها الحطب مثلا او بالصدق على النار ان النار في
فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية ولا مغلوبة وقوله فهو قوله بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب
لان صاحب هذا المذهب هو النجار وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان يقول ان فعله تع
يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك ليس

ليس بمكره ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب ونفي الايجاب شايبة الاكراه والاضطرار
قوله ولو شاء لوقع آه اقول قوله غير مسلم عندهم اذ لهم ان يقولوا الاغ انه تع لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء
فان معنى مشية الله تع عندهم الامر ولا يلزم من وقوع امره بشيء وقوع ذلك الشيء المامور به نعم لو شاء
الله تع شيئا مشية قسر والجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشية في ايمان الكافر ونحوه عندهم مم وقوله
الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تع ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف و
الخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي
عن رسول الله صلعم وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكر في شرح المواقف قال الش عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن
وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم
العبري وهو التورية والصفة المعبر عنها في الكل واحدة وهو كلام النفسي الازلي قوله اذ قد يخبر آه
اقول قوله لا للعلم المطلوب لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان بما لا يعلم ان المقصود ههنا بيان المغا
يرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت زيد قائم فلا يتوهم فيه كون الكلام الخبري نفس
العلم التصوري وانما يتوهم كون النفسي العلم التصديقي فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه دفعا لذلك التوهم وقوله لا يلزم في شانه آه وقد اجيب عن هذا بان المق ههنا هو مجرد تصوير
الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب وبيان مغايرته لساير الصفات فقد
ذكره الش فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكر فيما سبق ايضا حيث اثبت
له تع صفات الازلية على الوجه العام وقوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات
اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا شك ان هناك
معان الاول هو المعاني اللغوية التي تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها الش في المطول بالمعاني الاول
وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه
لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الثاني وقال هناك وهو الذي يريد المتكلم الغرض حو
اثباته واذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني
الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم
المتعلقة بالمعنى الثاني فمم فان صور اجزاء المعنى الثاني حاصلة وتلك علوم تصورية نعم اذا قصد
المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلوم التصورية وح لا يكون هناك الا علوم تصورية

مع ذلك العقل فمن في صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والعقل منضم اليها لابد له من دليل فانا من وراء المنع والافهام صح
فتأمل عصمك الله عن الوقوع في المجازفة والاوهام **قوله** يمكن امر عنده آه **اقول** قوله فانه يأمره آه يعني ان
من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه بامر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر تخال صح
عذره عند من يلومه بضربه وقوله ان الامر يعبر عن اذ هنية لا نزاع في ان الامر يعبر عن الحال الذهنية
التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره
ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب بصورته مع قصد الافادة وهو ارادة افادة كونه مريدا
لذلك الفعل المامور به وان لم يكن طالبا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد
المذكور لا يفيد ههنا والمقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد لم يوجد ذلك المعنى في
صورة الاعتذار **قوله** والدليل آه **اقول** قوله فيما سبق اه في قوله غير العلم الى قوله وعدم امتثاله للاوامر
هذا وقد عرفت ان الحق من ذكر ما سبق تصوير الكلام النفسي والكشف وعن ماهيته في الجملة وان الحق ههنا
هو اثبات صفة الكلام له تع واما مغايرتها للعلم والارادة وسائر الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام
ايضا ويؤيده ما نقل تواتر ان الانبياء عليهم السلام كانوا يثبتون له تع الكلام ويقولون ان الله تع امر بكذا
او نهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى كذا في شرح المواقف ولا شك ان المدعى
هو ثبوت صفة الكلام له تع ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها مرادفا للعلم والارادة او سائر
الصفات فيثبت المغايرة ايضا **قوله** الاجماع وتواتره آه **اقول** وجه كلامه يدافع آه وجه التدافع ان كلامه في التلويح
يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع وكلامه في شرح العقائد يدل على ان ثبوت كلامه تع موقوف
على ثبوت الشرع فبين الكلامين تناف لكن الحق بالثبوت هو ما ذكره في شرح العقائد فان ثبوت كلامه تع موقوف
على ثبوت النبي عم وبيانه ان له تع كلاما واما ثبوت النبي عم فهو موقوف على ظهور المعجزة في يده وهو مثل انشقاق القمر
فح لا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق بين الكلامين فهو ان يقال في توجيه كلامه في ه التلويح ان ثبوت الشرع
موقوف على ثبوت كلامه تع اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان
معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا الوثوق بثبوت كلامه تع على ثبوت الشرع يلزم
الدور ولك ان تقول ايضا ان ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع لان كلامه تع اقوى الادلة الشرعية
واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه تع على ذلك البعض يلزم الدور **قوله** من غير قيام **اقول** قوله وهو المتكلم هذا
اذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره الش آنفا حيث قال انه تع متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تع قال

قال وامر ونهى واخبر فما خذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القايم
بذاته تع وقوله يا الهون بايجاد كلامه فمعنى قولهم انه تع متكلم هو انه موجد للكلام ومعنى قال اوجد القول وهكذا
في الباقي لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول و
معنى امر اتصف بالامر قوله ومع ذلك آه اقول قال الكرامية كلام الله تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
تع حادث وقايم بذاته وهو المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى هذا فالكرامية قائلون بقدم
تع وان كانوا يقولون بحدوثه قوله تع قال الش انه صفة واحدة يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبار الاضافات
لكون زيد شاعرا وكاتبا ومنجما لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركبا يتكثر الى اجزائه وقوله لما ان
ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل آه قيل الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات ويرد
على الدليل الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر مم وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم
المدلول هذا والظاهر ان غرض الش هنا هو انا لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا في اثبات
تكثره الى الامر والنهي والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض لما لا يكون اليق بكمال
التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة هنا الى اثبات صفات متكثرة من غير دليل قوله وذلك
فيما لا يزال آه اقول منقوله واعترض على مذهب الحدوث اه لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذ مذهب
الازلية ايضا فان نفي التعلقات ليس من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة واذا لم يكن التعلقات
من جنس الكلام يلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اولا وجود في الازل لنوع الامر وحده ولا للنوع
النهي وحده ولا النوع الخبر وحده بل الموجود في الازل هو المقسم الذي هو الكلام بدون وجود تلك
الاقسام على الانفراد سواء كانت تعلقاته ازلية او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون
وجود انواعه في الخارج محال ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع
الحقيقيين والكلام صفة شخصية بعينه يتكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة
واعلم ان القول بكون تعلقاتها متجددة هو مذهب ابن سعد من الاشاعرة وقد اختاره السيد الشريف
في شرح المواقف لان القول بكون تعلق الكلام ازلية خلاف الظ الا في الاخبار المستقبلة دون
الاخبار الماضية والاوامر والنواهي فتامل قال الش وذهب بعضهم آه حكى هذا الجواب عن الامام
الرازي وقيل كلامه تع خمسة الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء قوله بانا نعلم آه اقول
فقوله فان الامر من حيث هو غير الخبر آه يعني ان الامر من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما متبا
ينان

بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام
وقوله ان زيدا من حيث هو عالم اه اى يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ولا يصح ان يقال ان زيدا
من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان حيثية كونه عالما يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد
على نفسه باعتبار الحيثيتين المتباينتين واعلم ان هذه الحيثية المذكورة ظاهرة فى ان مراد ذلك البعض
هو ان الكلام فى الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص الواحد لكن ان مراد ذلك
هو ان الكلام فى الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر
ذلك البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقها الله تعالى فلو كان الكلام فى الازل شخصا واحدا
هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك البعض ايضا الى الانقسام بحسب التعلقات واما كون تعلق الخبر ازليا
فى جواب ذلك البعض ومتجددا فى جواب الشارح فلا يفيد فرقا معتدا به فان ساير التعلقات متجددة على
هذا الجواب ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلى فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى
انقسام الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان المتحقق هو الانقسام بحسب الانواع مع ارجاع سائر
الانواع الى النوع الذى هو الخبر فتدبر قوله واستلزام البعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض راجعا
الى البعض الآخر ليس اولى من عكسه آه اقول قوله لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متلازمان
مع انهما لا يتحدان فى الحقيقة وكذلك الهيولى والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما
يتحدان فى الحقيقة والماهية وقوله ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل لا نزاع فى ان الامر و
النهى يستلزمان الخبر بناء على ان الامر للايجاب ووضع النهى للتحريم فيستلزمان الاخبار عن استحقاق
الثواب او المدح او عن استحقاق العقاب او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت شئ لشئ او نفيه عنه وهذا لا
يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول الخبر اصلا فان مدلول
الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تعالى والرسول
عم قوله كما اذا قدر الرجل آه اقول فتوهم عزما على الطلب اى على تقدير الطلب وذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل
كذا وكذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديرى لكن المطلق هو ان يفعل
الابن ذلك الفعل المامور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كون الابن موجودا فى الاستقبال وكون
المطلق امرا تقديريا لا ينافى ان يكون نفس الطلب التقديرى حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم
انما يصح فى صيغة امر الغائب لكن الكلام فى امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح فى شان الشخص المامور وضع ح
المعدوم

نفس م

م وقت هذا الامر فلنا لو سلم ان الامر جاز في حقنا قبل وجود المامور هو امر الغايب دون امر الحاضر لكن في حقه تع
يجوز في امر الحاضر والغايب جميعا لان كلامه تع لا يتغير بتغير الازمان فيسبق الزمان وجود المامور وقو
الش هاهنا هو للتنبيه على جواز حصول الطلب قبل وجود الشخص المامور وبهذا القدر حاصل بكيفيتنا
سواء كان الامر للحاضر نحو اضرب او للغايب نحو ليضرب والصحيح في حق الانسان هو الامر الغايب قبل
وجود المامور واما في شانه تع فكلا الامرين صحيح كما عرفت وقوله فرق بين الامر الصحيح والضمني
فان امر النبي ع م للموجودين الحاضرين عنده امر صريح قصدا وامره للمعدومين او الغايبين امر ضمني
تابع لامره ع م للحاضرين وهم الصحابة رضي الله عنهم قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج الجواب
عن سوال المذكور بان يقال ان الله تع لم يزل في الازل عن خلق المخلوقين حتى امرهم باوامره ونهاهم عن
المناهي حتى ينتهي البناء فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قدماء مخلوقين فيما امرهم الله تع امرا
صريحا قصدنا لكن وجود المخلوق القديم سوى الله تع محال عندنا ايضا وجود الجواب اذ ما المتعاقبة في
الازمنة الماضية الى النهاية محال عندنا اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الآن يقال ان ذوات المخلوقين
متناهية لكنه تع كان في الازل يخلقها ثم يفنيها ثم يعيدها هكذا في الازمنة الماضية الى غير النهاية
فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية وعدم التناهي راجع الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن
برهان التطبيق لا يبطل عدم التناهي الامور العدمية قوله لئلا يسبق الى الفهم اه فانه اه اقول قوله
فان القران شايع الاستعمال آه يعني اطلاق لفظ القران على لفظ المقروء المؤلف من الاصوات والحروف
الشايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء والفقهاء واهل الكلام جميعا وقوله وكلام الله
بالعكس يعني ان اطلاق لفظ الكلام شايع في كلام نفسي دون اللفظي وانت خبير بان هذا مسلم الا
بعض اهل الكلام وهم القايلون بصفة الكلام له تع ولكنه يكون سببا باعثا لما ذكره الش من قوله لئلا
يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما قال الليث هو الاكثر
تنبيه على الترادف بينهما قال الش جهلا وعنادا اه وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار
قديما بعد ما صار حادثا قال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من العلماء
المجتهدين ولا ينبغي للمصنف ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يؤول كلامه بان يقال مثلا كلامه تع من
جنس الالفاظ والحروف وانه قديم قايم بذاته تع من غير ترتيب هذه الكلمات والحروف بتقديم بعضها

القرنية لا

عنده م

تغييره م

على بعض وتاخيره بعضها عن بعض تقديما وتاخيرا زمانيين كما يجئ ان شاء الله تعالى واما ما ينقل عنهم مثل
كون الجلد والغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره عنهم مبني على ان يؤول الجملة على الاسناد المجازي ونحوه
فتامل قوله الى غير ذلك ككونه منقسما الى السور والايات وكونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك
وكونه مفتتحا ومختتما وقوله على اختلاف بينهم اه فذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح وقيل انه مخلوق
في لسان جبريل عم وقيل في لسان النبي عم ومعنى كونه مخلوقا في لسان جبريل او النبي عم عند المعتزلة
هو ان يكون الالفاظ المخيلة مخلوقة في قلوبهما حتى جرت على السنتهما والافعند هم ان الافعال الاختيارية بمعنى و
للعباد مخلوقة لهم وليست بمخلوقة لله تع **قوله** وانت خبير بان المتحرك اه **اقول** قوله فلا ضرورة في العدول اه لا
ضرورة في العدول عن معنى الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع
ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله يريد به الصحة فحاصل كلام الشارح هو ان يقال والا لزم ان
لم يكن المتحرك معناه اللغوي من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي ان من اوجد الحركة بناء على ما قالوا
من ان المتكلم معناه اللغوي من اوجد الكلام لصح ان يقال البارى تع هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض
الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه الالفاظ في اللغة هو انه تع هو موجد لما اخذ الاشتقاق منه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا فان ما قاله الشارح من العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول
قلنا لانم وجود الضرورة كما عرفت **قال** بلفظ وسمع اه الاسناد قوله بلفظ وسمع اسناد مجازي وكذلك الاسناد
قوله يحفظ ويكتب اسناد مجازي بمعنى كون الكلام الازلي ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا هو ان
ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام
كذلك في نفس الامر فيثبت ان الاسناد مجازي **قوله** يراد به الالفاظ المنطوقة اه يرد عليه ان هذا الجواب
اقول فقوله بان وصفه بالكتابة مجاز يعني ان الاسناد في قولهم القران ملفوظ مكتوب محفوظ هو اسناد مجازي
كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث اسند الانبات الى الربيع بحسب الظ واراد وا به اسناد الانبات
الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقران في قولهم القران ملفوظ مكتوب محفوظ
هو القران القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القران القديم من الالفاظ والمنقوش
فهو مكتوب ملفوظ محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد ان نفس القران القديم كذلك حتى يلزم ما
ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك اسنادا حقيقيا
لا مجازيا ويكون المراد من القران الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القران الحادث فمن ههنا
يظهر ان

تحقيقا ح

ان الجواب الثاني لا يصح ان يكون الجواب المص كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يجوز ان يجعل الجواب الثاني تحقيقا
للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضا على الاسناد المجازي وح يكون المراد بالقرآن في الجواب
الثاني ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد من قولنا قرأت نصف القرآن هو ان يقال قرأت نصف ما
يدل على القرآن القديم من الالفاظ المنطوقة وكذلك الحال في قولنا حفظت القرآن اي حفظت ما يدل
على القرآن القديم من الالفاظ المخيلة وفي قولنا مس القرآن اي مس ما يدل على القرآن القديم من النقوش
المكتوبة والحاصل ان المراد بالقرآن في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم وكان الاسناد في جميعها مجازيا
بلا اشكال في كلام الش اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الش وتحقيقه اه جواب آخر وليس مقصوده
تحقيق جواب المص كما زعموا وذلك لان جواب المص لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل
الش عن جواب المص فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب عن شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان
آه **قوله** خص باسم الكليم اه **اقول** قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تع المنتظم من الحروف
المسموعة فكل واحد منا سمع كلام الله تع وكذا اذا اريد به المعنى الازلي فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تع قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما
يرى ذاته تع في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه عم سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة ده
وثالثها انه عم سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعادة على ما هو شان سماعنا وحاصل انه
اكرم موسى عم فافهم كلامه بصوت غير مكتسب لاحد من خلقه **قال** الش فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
آه منشأ هذا السؤال هو قوله تعني قوله تع حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اه وذلك لان قوله يسمع
ما يدل عليه آه يوهم ان كلام الله تع صفة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه دالا عليه وقوله و
ايضا المعجز المتحدى به هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدي هو طلب المعارضة كما في قوله
تع فاتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قوله والمعجز المتحدى به هو كلام الله تع هو ان المعجز المتحدى
به هو ما يدل على كلامه تع كما ان معنى قوله تع حتى يسمع كلام الله تع يسمع ما يدل عليه فتامل وقوله اولا معنى
للمعارضة الصفة القديمة فيه بحث لان تلك الصفة القديمة هي المعاني القديمة المرتبة في نفسها ترتيبا
لطيفا غير زماني وكانت الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتيب الالفاظ بحسب
ومع ذلك كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور
المعارضة للصفة القديمة بان يتصور البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها

ويقصدون ان ياتوا بامثاله في حسن الترتيب ونهاية اللطافة بغاية ما في الباب كانوا عاجزين في الاتيان
بمثلها كما كانوا عاجزين في الاتيان بمثل القران الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هي غير
المعاني المرتبة فان تلك المعاني هي من معلومات الله تع فيكون من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات تلك
صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية لها تعلقات متكثرة
بحسب تكثر المامور والمنهي عنه والمخبر عنه او المخبر به الى غير ذلك **قوله** انما هو باعتبار دلالته قبل اعتبار
العلاقة **اقول** فقوله فيكون ايضا مجازا في المنقول عنه اه ويكون كلامه تع مجازا في المعنى القديم عند اهل الوضع
الثاني بل يكون منقولا لا مشتركا بالنسبة الى الوضع الثاني وقوله وهو باطل فانه لو كان مجازا في المنقول عنه
لصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تع وهذا باطل قطعا وقوله واعتبار العلاقة لا يقتضي يعني ان
اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي هجرة معنى الاول فاذا لم يلزم المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بان
لا منقولا اذ لو كان منقولا يلزم هجرة المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا
لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذرت الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا
والامر ظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها وجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم
العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول
لكن لما شاع استعمال كلامه تع في المعنى كما شاع استعماله في المعنى المنقول صار كلام الله تع ملحقا بالحقيقة
في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول
ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني وقوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه لقائل ان يقول سلمنا
ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد
المنع لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا لا مشتركا
اجاب عنه هذا المجيب بانه قال لا نم بان اعتبار العلاقة يقتضي تاخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون
اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات العدم ترتب الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال
العقلي بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي تخلل تاخر الوضع الثاني عن الاول فلا الحكم بانه منقول عن
هذا المعنى الى ذلك المعنى نعم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الش حيث قال في التحقيق وبالذات الى قوله
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تاخر الوضع بالنسبة الى الكلام
الحادث فلا يصح هذا الجواب ان يكون جوابا من طرف الش لانه لا يرضى به **قوله** اسم اللفظ والمعنى آه **اقول** فقوله
اسم

اسم اللفظ والمعنى اه رح فيكون كلامه النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذاته تع
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف وفيه نظر بهذا النمط
ماسبق رح في عدم كونه كلام الله نظر وقوله يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص آه فنمنع اللزوم مح فان
اللازم ههنا هو اطلاق كلامه تع على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع القائم بذاته
تع كما هو حال ساير الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ
على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص القائم بذاته تع
بخصوصه فلذلك السبب هو قرينة من القرائن او سبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله تع وان لم
يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه موضوع
للمعنى العام المتناول للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف في بعض المواضع وقوله وان — جعل ح
من قبيل الموضوع له خاصا والوضع عاما آه وتفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده كون ح
على وجه الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعا اجماليا ومثال ذلك نحو
لفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين
ويجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات
كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان
يكون كلام الله حقيقة في الافراد التي قررناها كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تع واما قوله يلزم
يوصف كلام الله تع بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذي قام
بذاته تع بالحدوث فذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف نوع كلام الله تع بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة في ذلك
فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تع وبعضها حادث وهو الا شخص ح
القايمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشترك بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه
ما ذكره من ان كلام الله اذا كان اسما للنوع القايم بذوات المخلوقات يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص
القايم بذات النبي عم بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه بط قطعا فجوابكم جوابنا قوله ليس مرتب الا
جزاء في نفسه اقول فقوله الشكل اه لا يختص بنظاير يع وملع بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله
وآخره فان جميع كلمات القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا فالمجموع هذه الحروف قد كانت ح
ازلية قايمة بذاته تع والمفروض انه لا ترتب ولا تقدم بين تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها

ولا يتصور ان يكون لنحو مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون علم كلمة في اخرى مترتبة الاجزاء
ومن المعلوم ان المرتبة عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب
فالجواب العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تعالى ويكون
بين تلك الحروف ترتيبان عقلية حتى كان بينهما تركيبات عقلية بحيث تحصل بسببها كلمات مخصوصة لها هيئات
بها يمتاز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس مرتب الاجزاء
فالمراد به نفي الترتيب الزماني لا نفي الترتيب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج قائمة
بموجود جسماني فيكون هي متحيزة بتبعية ذلك الموجود ويكون تلك الصفة ايضا قائمة بموجود غير جسماني فيكون
غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال الشارح وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس ولكنا نقول انا نتعقل
معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين يتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين معنى الناطق
الحيوان يتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتيب زماني بين المعنيين وهو ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكره عاقل
فلم لا يجوز ان يقوم بذات الله تعالى القوي الكامل الفاظ ومعان ازلية مرتبة ترتيبا عقليا غير جسماني لا ترتيبا زمانيا
اصلا وقوله ونحن لا نتعقل آه هذا ناظر الى ما سبق من كلام العالم بنفسي الحافظ آه يمكن ان يقال ان كون صورة الحروف
في خياله بدون الترتيب او لم يكن حتى ثابتة باقية في خياله لزمه النسيان فلم يبق فرقا بينه وبين الآدمي فرق اصلا واذا
جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بالطريق الاولى قوله ويتعلق باخراج
المعدوم اه لم يرد آه اقول قوله فانها دالة على الاضافة والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى
غير ذلك عبارات دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبدء هذه الاضافات ومبدء ها صفة حقيقية
هي المسمى بالتكوين واثبتها الحنفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من
القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته آه اقول قوله فان رد عاسبحى
في الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا موكونا التنف آه وقوله اخذ الدليلان يعني الوجه الاول والوجه
الرابع وقوله ولم يتعرض له اي في الوجه الاول وان تعرض له في الوجه الرابع توسيعا للدائرة قوله لجاز اطلاق
كل ما يعتريه اه اقول قوله لتوقفه على عدم الايهام اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم ايهام ما لا يجوز في شانه تعالى
حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد وذلك لا يهامه كونه هو جسما تعالى عن ذلك وقوله والاذن
اي ويتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم ما لا يجوز في شانه تعالى وقوله ولا مانع عنه لا يخفى على المنصف
ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف

يجوز ان تحصل تحت الالفاظ والحروف التي صفاتا صوتية وفي الاول ثابتة ازلية

والفرق وعند البقاء ايضا فلا وجه للايراد المذكور ههنا نعم يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق
الخالق عليه تع بمعنى القادر على الخلق هو جواز اطلاق خالق السواد مثلا او مكون السواد
او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تع
وذلك لان قدرته تع انما يتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي
ليست بمجعولة على ما هو المشهور فلا يتعلق القدرة على نفس السواد وانما يتعلق على خلقه و
تكوينه واحداثه فلا يرد النقض بنحو الاسود اصلا **قوله** فاما التكوين اخر فيلزم التسلسل ويرد عليه
منع مستندا بجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن
ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تع ازلا لا يتعلق بوجود نفسه لا لاستحالة في سبق ذات
الشيء على وجوده فانه حفظه فانه ينفعك في مواضع شتى هذا كلامه قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين فعلى هذا يكون التكوين مكونا بتكوين هو نفسه ويبطله ما يجيء من قوله وهو غير
المكون عندنا اه فلا يحسن ايراده ههنا قبل مجيئه اوانه وقوله وقد اشرنا اي اشرنا في بحث صفة
البقاء وقوله ولا لاستحالة في سبق ذات الشيء على وجوده ولا يخفى عليك ان ذات التكوين من
قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما
على الاخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات
كذلك مع ان المفروض ان كل واحد منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا
ينبغي ان يكون محتاجا الى تكوين آخر كسائر الممكنات الحادثة وان اراد بسبق ذات الشيء
على وجوده ان ذاته مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت مع ان فيه سد
باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق الزماني
بان يتصف الباري تع في الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدومة ثم
يتصف بها الباري تع بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضا بمنزلة ان يتصف
زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجودا
قوله ومنع هذا الاول **اقول** والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية
ازلية وذلك لان مراد الش هو انه تع قد وصف ذاته في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة
حقيقية ازلية لا يلزم كذب كلام الله تع في الازل لانه تع في الازل قد كان متصفا لصفة
الخلق

سلام معلوم
اليس بلا
اخذ هذا

وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما
ان يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث المخلوق وايا ما
كان يلزم الكذب بناء على انه تع وصف ذاته في الازل لانه متصفا بصفة الخلق والتكوين
مع ان المفروض انه تع لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين وكلامه تع منزه عن الكذب الذي هو
بالاجماع قوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى نجده في الفاعل
وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وبهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل
يقول هو موجب في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى هذا
كلامه وهو المعنى الذي نجده في الفاعل آه لا اشكال ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول
قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره
عنها ففي كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره
كذا في شرح المواقف والظ ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلق بين
المكون والمكون لان هذه الامر الاضافي متاخر عنهما ولا اشكال ان تلك الخصوصية على وجود
المكون المعلول وقوله وبهذا المعنى يعم الموجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغايرة للقدرة والا
والارادة حتى انه يوجد في الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر وقوله فكيف لا يكون
صفة اخرى لا نزاع في ان الباري تع لابد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تع بعينه لكن
لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم
ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تع بالنسبة الى ايجاده للقدرة والارادة وساير صفاته الحقيقية
فالحق هو ما ذكره الش من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله
والمكون حادث لحدوث التعلق او يكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو
الانسب باعتبار هذا الكلام ولا اشكال ان تعلق القدرة الازلية لازمة للقدرة وهي صحة
الفعل والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاد فغير معقول اصلا فلهذا قال الش
لحدوث التعلق فافهم قوله وما يقال في جوابه آه اقول قوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث
اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث
التكوين كما

كما ان الضرب مغاير عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم
قدم المضروب فان النسبة لو كانت قديمة لزم قدم المنتسبين ومنع هذا الملازمة مكابرة واما قوله ليس
بشيء لان المقصود ههنا هو ان الترديد المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لان حاصل قوله وان تعلق
هو وجود العالم ان تعلق بذاته تع او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق
وجوده به آه فجاء السائل وقال ان قوله تعلق بذاته آه يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون
الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا لاستلزامه التناقض هذا حاصل قوله وما يقال
آه فرده الشارح بقوله ففيه نظر حاصله ان يقال لا نم قبح الترديد المذكور و قوله يجوز ان يكون الجواب الزاميا
ربما يكون الجواب الالزامي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا
لا يلزم ان يكون الترديد المذكور قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام قال
الشارح نعم اذا اثبتنا صدور العالم حاصله انا اذا اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على
حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته لله تع والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تع عنه
كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تع وهو قول بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور
قبيحا لكن الدليل المعتمد عند اصحابنا هو الدليل كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم
من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تع قول بحدوث العالم فلا اشكال قوله ومن ههنا اه ومن اجل
ان الحادث اه اقول فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل جزء
من اجزاء العالم اشارة الى الترجيح من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد لان مراد المص
ههنا هو ان التكوين بتكوين الله تع لكل جزء من اجزاء العالم في الازل بل في وقت حدوثه فيظهر من هذا
الكلام ان الوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى ونحوه قال الشارح والاثر وان لم يكن المراد
بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد ما هو مصطلح الحكماء لم يصح ذلك ردا عليهم وقوله من وجود المفعول
متعلق بقوله فلا بد وقوله اذ لو تاخر لو تاخر وجود المفعول لا نعدم الضرب و قوله بخلاف فعل الباري
آه تم لان فعل الباري انما يكون ازليا اذا كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه
عين الاضافة والقول بكون الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهي
البطلان قوله وهو غير المكون عندنا اه اقول فقوله لصحة الانفكاك بينهما لان التكوين موجود في الازل
والمكون حادث لم يوجد في الازل فيثبت الانفكاك بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا
اه وان كان التكوين

اضافة لما كان التكوين غير المكون لامتناع انفكاك التكوين عن المكون ح ار حين كون التكوين اضافة
وقوله غير مسلم عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين
صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فلا يلزم البعض بل يلزم المصادرة
في جوابه وقوله وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا يعني ان صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة
فان المكون يصلح انفكاكه عن التكوين اذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج من العدم الى الوجود
فيكون حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت
بقاء المكون وقوله ايضا ار لما كان التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون على ما
قالوا وقوله لا يكفيه اللزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين
التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجاد المكون لا اخراجاله من العدم
الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون لما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم
بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات قوله لان ر
الفعل يغاير المفعول اه اقول فقوله ولو سلم عند ار لو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول
لامتناع انفكاكه عن المفعول وقوله ولو سلم لكان غير الفاعل ار ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير
الفاعل ايضا ار لما كان غير المفعول وقوله فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية يعني ان الشيخ
لما قال ان الفعل مغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل
لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشيخ يكون الزاما على القائلين
بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذلك لان
ذكر التغاير بين المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدأ الفعل بالطريق الاولى فيكون
ذكر الاول كفاية عن الثاني فكان ابلغ من التصريح وقوله ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فح هذا
يكون لفظ الفعل حقيقية عرفية في ما به الفعل كما ان لفظ التكوين تكون حقيقية عرفية في هذا التكوين
بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل فيما به الفعل وقوله جواب بتسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية
لا يكفيه اللزوم من جانب وقوله بل الثاني ايضا وهو ان يقال لا استحالة في كون صفة المحدثة عند
الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اقول قوله
اذ الاحتياج اليه ار الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء والحادث
وخلقه هو

هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليست مجعولة بل لزم ان يكون ذلك الشيء قديما مستغنيا
والتكوين والايجاد والخلق الذي هو نفسه قوله اقدم منه العدم اللغوي اقول قوله اما اللغوي القديم
في اللغة ما مضى عليه زمان طويل كقوله تع كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين فيه ان كون
الواجب تع قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقدم منها اولى وانما يستلزمه لو لم يكن المكون
قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته كما ان الباري تع موجود
بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن
المحال جاز ان يستلزم المحال الاخر فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته بهف قوله
الش لكن سوي اه هذا تعريض على المص واصحابه الماتريديين بانهم ليسوا في رد هم هذا على ما
يليق بالعقلاء وقوله ليس محققا مغايرا للمفعول وانما لم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر الواو ولانهم
قد نقولون انه صفة حقيقية قبل مع ما فيه من سوء الادب ولان التكوين يتجدد عند تجدد المكون
الازل بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الاخر فكانه نفسه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في
عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة اه فانهم قالوا الاراده علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه
بالعناية الازلية وقالوا علمه تع عين ذاته فلذا قالوا انه موجب بالذات قوله دليل على كون صانعه
اقول قوله على ابطال قول الحكماء اه قال الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا
ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل النظام الكل حيث هو كل وهو هذا النظام المشاهد فلذا وقع
العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبته للمبدء في الاكملية وقوله فلا يخفى عليه الضروريات لا نزاع في
ان وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه قادرا بمعنى انه تع ان شاء فعل وان لم يشاء لم
يفعل وهذا المعنى اعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم شرطية الاولى
واجب الصدق ومقدم شرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تع كذا في شرح
المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على كونه قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل
فدعوى الضرورة فيه غير معقول فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود الش
هو اثبات المعنى الثاني الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه تع قادرا مختارا بمعنى يصح ان يفعل وان
لا يفعل وقوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة يحتمل ان يصدر عن الباري تع بطريق الايجاب وسط قديم
مختار يصدر عنه الحوادث المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون الباري
فاعلا

مصدر مع   التسلسل

مختار بل الفاعل المختار هو ان ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سوى الله تع يبطل احتمال الوسط
المختار واذا ابطل هذا الاحتمال فلو كان البارى تع موجبا يلزم قدم العالم هذا ويلزم الشارح فى شروط المتعاقبة
او المجتمعة على ما حقق فى موضعه قوله بمعنى الانكشاف التام اقول قوله مبنى للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله بمعنى
كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا من المبنى للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظ كان تفسيرا بالانكشاف
تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية الله تع بحاسة البصر هو ان ينكشف لعباده انكشاف
العلمية البدرية وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تع هذه الحالة المعبرة عندنا بالرؤية على ما يجي تفصيله ان
شاء الله قوله بمعنى ان العقل اقول يعنى ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل بجواز رؤية الله جوازا فى نفس الامر
وليس مقصودهم هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض
بجميع الممتنعات النظرية كجسمية الواجب تع عن ذلك فانه مثلا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع
جسميته تع ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالله التوفيق ان مراد الشارح
هو ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تع بل حكم بجوازها ما لم يقم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم
بجوازه فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدمه اى عدم الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز العقلى يكفى
ههنا لان المقصود هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجبه بالنقل بالجسمية ونحوها فجوابه انا لا نسلم ان العقل
اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع لكن قام البرهان على امتناع جسميته تع بخلاف رؤيته اذا لم يقم برهان
على امتناعها فيبنى على الجواز الاصلى وهو يكفى ههنا كما عرفت قوله ضرورة انا نفرق بالبصر اه اقول قوله يرد
آه يمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض
حكم بديهى مع ان الخصم قايل برؤيتهما ايضا وانما ذكر ههنا فى صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فما
لاعتراض عليه ما يرد اه المنع او النقض ولا المعارضة كما لا يخفى قوله اذ لا رابع يشتركه معا يرد اه اقول قوله يرد عليه آه
وللمانع ان يقول ان التحيز ومقابله فى الجوهر يكونان بالاصالة وفى العرض يكونان بالتبع فكل منهما تحقق
فى الجوهر بمعنى وفى العرض بمعنى اخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين العرض والجوهر واما كون نفس وجوب
الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب تع واما قيد وجوب   اعتباري
الوجود هو كونه بالقيد فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية كالامكان ونحوه   ضروري
وقوله فلا انتقض بما بل فى الايراد به تع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية ونحوهما متعلقا للرؤية كون
الواجب تع ايضا متعلقا للرؤية لانه تع من افراد الماهية والمعلومية ونحوهما من الامور العامة والمفروض
ان كل واحد

امتناع ح

ة منها متعلق للرؤية وقابل لها فكذا الواجب تع واما قوله يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع

بما نذكره بعد من ان وجود الرؤية لعدم شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلقة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية

او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر **قوله** والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولو علل

اه **اقول** نقل عنه ان وجه النظر سوانه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا

وقد عرفت آنفا وجه اندفاعه ايضا فتذكر **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف

به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود **اقول** قوله

فلا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تع وذلك لجواز ان يكون الحدوث والامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة

رؤيته تع وانت خبير بان الش قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم

كونه وجوديا وبهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به

الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة ان

متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فافهم **قوله** وهو ليس قط امتناعها

بكل ح امتناع اه **اقول** وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق الرؤية ولا عبرة به فيجوز ان

الشرط والمانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان

هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الش من قوله لجواز ان يكون متعلق الجسمية وما يتبعها من الاعراض **قال**

الش فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات ح فيجوز ان يعلل صحة الرؤية بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض **قوله**

يدفع الاعتراض ح

فالعدمي يصلح علة للعدمي ح فاليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية **قوله** ثم لا يجوز ان يكون بخصوصية

الجسم آه **اقول** فقوله لا يقال لا يندفع الاعتراض ح لا يدفع الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه

انه لا يجوز ان متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق

الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما رؤيته تع وانت خبير بان هذا

الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما

يتبعها اه واذا كان راجعا اليه سوى انه لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ يكفي ان يقال اه فيه بحث فانا سلمنا انا اذا

فقط

راينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهر في زيد

او بخصوصية العرض فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هويته ما وهذا الاحتمال

عقلي لا بد لنفيه من دليل فلهذا قال صاحب هذا الوجه الاول ان ذات كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون

الرؤية

مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لابد لهذه الرؤية العامة من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشيء من الجوهر والعرض
ومع ذلك لابد ان يكون امرا وجوديا اذ كل المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما فانا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه
الا هويته وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب تع ايضا متعلقا للرؤية قوله انما
يدرك منه هويته ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة اقول فقوله رد بان مفهوم الهوية آه وهذا الرد هو ما ذكره
في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الش فلا ينبغي ان يذكره قبل ذكر هذا النظر وذلك
لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما لا نفس
مفهومه فانه من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من
الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجوهرية او العرضية ثم انه تع منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم
كونه متعلقا للرؤية وقوله منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية
فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالا
عراض فلا يكون مشتركة بين الجوهر والعرض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها
ويمكن ان يقال ايضا كما انه تع جاز ان يكون مرئيا بقوة الباصرة لا في مكان ولا على جهة جاز ايضا
ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله
تع في جميع اعضاء المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض
بصحة الملموسية ايضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور قال الش لكنا نطلبه جهلا قالت المعتزلة بعض
احوال البارئ لا يعلم اذا علم وحدانيته وشريعته ورد ذلك بان تجويز جهل كليم الله تع مما يمتنع عليه تع
علم احاد المعتزلة به بدعة شنعاء قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول آه
اقول والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدام العلة انعدام المعلول
ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو الممكن في نفسه فاما ان يقع
المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط ممتنع
على تقدير الشرط والمشروط عدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي
الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع
قطع النظر عن جانب العدم وعلى التقديرين يحصل المط هو ان المعلق بالممكن ممكن قوله وقد اعترض عليه
بوجوه منها

مثلا ان الرؤية مجاز اه **اقول** قوله مجاز عن العلم الضروري فمعنى قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله
بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه
في قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد والخطاب ح
مخالف للظ قطعا كذا في شرح المواقف وقوله لا يقتضي الا العلم بوجه قلنا نعم ان هذا العلم يمتنع ان
يكون متوجها الى خصوصية ذاته تع لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى المخاطب معين ولا شك ان هذا
العلم علم ضروري مخلوق الله حاصل قبل سؤال موسى عم الرؤية ثم لو قال اجعلني عالما بك علما ضروريا بينا
درمنه انه تع لم يجعل عالما به علما ضروريا حتى طلبه ليحصل له العلم الضروري به تع وهذا غير معقول مع ان فيه
ترك الادب بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا بك فان الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبها امرا معقولا وليس في ذلك
ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظ للعاقل المنصف **قوله** وان كانوا مؤمنين اه روي ان موسى عم اه **اقول**
فقوله فلا اشكال اصلا اي فلا تردد في انهم كفار فلا يحسن ترديدا ان يح بان يقولا انهم كانوا اه لان التردد يد
انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد لكن لا تردد في كفرهم كما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديدا ان يح ههنا
للتفصيل لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عم كانوا فرقتين احدهما هم المؤمنون
والاخرى هم الكافرون ذكر في تفسير الفاضل انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا
اثني عشر الفا انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى كفاهم
قول موسى عم وان كانوا كافرين وهم الفرقة الثانية فلم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين توسيع
للدائرة جوابا اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف ان موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه في الكتابا عن ح
دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن كفرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تع
كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل
كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تع
لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون وهم السبعون المختارون يقتلون
بجد اخباره مع انكارهم المعجزات الباهرة **قال** الش واما الكتاب اه فان النظر في الاية الكريمة
موصولة بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فيكون الرؤية في ذلك اليوم وهو المط وقوله كما ترون
القمر في ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان **قوله**
والجواب منع هذا الاشتراط اه **اقول** فقوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروطة
بكون المرئي

في مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة
لتلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل بحاسة البصر بان لا يكون
المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكو
متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري تع كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو
القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافي ان يكون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري
قال الش وكون الادراك هو الرؤية مطلقا مم بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا يمنع انا لا نم
اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وقوله لا دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
قوله كالمعدوم فلا يمدح اقول وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس
مراده تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الاية على
عدم جواز الرؤية فان ذلك المستدل في جوابهم ان الآية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على
جوازها وهذا القدر من المعارضة يكفي في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان استدلالهم
واستدلالنا لما تعارضا وتساقطا لكن بسقوط الاستدلال ان لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم
بالآية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت
البحث الثاني ان مبنى كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة ان ارادوا
مدح شيء من انسان او فرس او لباس او غلام او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا
الشيء مما لا يدركه الابصار او يقولون مما لا يراه العيون مع انه مما يدركه الابصار ويراه العيون
فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول
لكمال مدح الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه
الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار بعدم رؤيتها نعم اذا ارادوا مدح الاصوات
يقولون لم يسمعها اذن واذا ارادوا مدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم لما قيل في شانه تع
لا يدركه الابصار فهم انه تع يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتمدح بذلك النفي
غاية التمدح والتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء والبحث الثالث انا قلنا ان نفي الرؤية في مقام المدح
يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك الشيء حتى يرد علينا
النقض بنفي

بنفي الشريك او بنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع امكان المنفي في صورة النقص نقص ينافي الالوهية والامكان المنفي فيما نحن بصدده ليس نقصا بل هو كمال ولطف واحسان اللهم ارزقناه ولا تحرمنا عن الحرمان قال الش ومنها اي من السمعيات ان الايات الواردة في سوال الروية اه نحو قوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الروية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب ساير المعجزات وقوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم نزول الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله بهذا اي بعدم منع موسى عم مشعر بامكان الروية في الدنيا ولهذا اي لامكان الروية في الدنيا قال المص رحمه الله والله تعالى خالق لافعال العباد يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تع ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره والارادة فيكون الفعل العبد مخلوقا لله تع ابداء واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته والارادة من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف وسيجي لبعض ما تناسب بهذا المقام ان شاء الله تع قوله لكان عالما بتفاصيلها آه اقول قوله فان الاول اه يعني ان كل واحد من خلق الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي ولا شك ان اجزاء ذلك المحل امور متكثرة كل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئي مسبوق بتصور جزئي ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن له العلم الشامل والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز فان قيل لا نم ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد لنفي ذلك من دليل فانا نمنع وراء المنع فنقول هذا المنع انما يتوجه على الحكماء الذين يقولون بالاستعداد فان الذين يقولون بالاستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالي واما اصحابنا فلهم لا يقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون

التصور ١٢

بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي مرتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا او متجددا ففيه اختلف اصحابنا فيه كما مر **قوله** بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة اه **اقول** قوله لم يعلم حتى لو سئل عن تلك الاجزاء او عن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلي والتصور التفصيلي وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها **قوله** ز عملكم على انه ما مصدرية يبتنوا انجعل آه **اقول** قوله يبتنوا اه والحق ان لفظ عملكم حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب او القيام او القعود او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى النسبي الذي هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر المتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعني الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة تفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة في امره تفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان اضافة الاهل الى الحق تفيد العموم كما ان الموصول قد تفيد العموم نحو الذي يأتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين الاضافة والموصول في انهما قد يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وافادة الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد مع الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في اصول الفقه **وقوله** فلا يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلو لم نحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تعالى فانه السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوق له وقيل المراد بما يعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام وصورتها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الالزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصلة بطريق التوليد مخلوقة للعباد وبطريق التوليد **قال** الش وانما ذهل عن هذه النكتة ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر **وقوله** بدلالة العقل يعني ان المخصص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو

يعلمون نسخة

هو على ما بين في اصول الفقه **قوله** افمن يخلق كمن لا يخلق اه **اقول** والمعنى الظاهر ان يقال ان من لا
يوجد منه حقيقة الخلق لا يماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل العقلان منزلة اللازم كما في قوله
تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوي من وجد منه حقيقة العلم ومن لا يوجد
هذا مبني على ما افاده الش في المطول **قوله** والمعتزلة لا يثبتون اه **اقول** قوله وورود الآية
الآية السابقة عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق اي
يعني ان ورود هذه الآية في مقام كون الخلق مناط الاستحقاق العبادة لكن قوله تع اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط الاستحقاق العبادة **قوله** لبطل قاعدة التكليف
اه **اقول** ما سيجيء من قوله لا يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند
المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تع لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم
تكليفا بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تع وتكليف ما لا يطاق باطل كما عرفت ولزم ايضا
بطلان ما عدا المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد محمودين ومذمومين و
معاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تع **قوله** والمدح والذم والثواب **اقول** فقوله
فقوله يجوز ان يمدح اه يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها
التاثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء بحسنه وقبحه وسلامته عن الآفات وعدم سلامته
عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها موثر فيها كذا في شرح المواقف وقوله فلا يسئل عن لميتها اي كما
لا يصح ان يقال لم خلق الله تع الاحراق عقيب مس النار ولم يحصل عقيب مسه الماء فكذا ههنا لا
يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم يفعلها ابتداء اولم
يعكس فيهما كذا في شرح المواقف **قوله** اشارة الى خطاب التكوين **اقول** فقوله على ان يقول متعلق بقوله اي
قال الله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز
عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة
بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه
عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان يقول له احدث فيحدث عقيب هذا
القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث فيحتاج الى خطاب فيتسلسل قال بعض الا فاضل
اغا فال لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تع بوقوعه **قول** وهو عبارة عن الفعل دبوبره

قوله تع

فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات العقلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عنده اقول قوله ويؤيده قوله تعالى اه يقال قضاه اي صنعه وقدره ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المصنف وقضيته وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيته والمقصود في امثال ذلك هو التفنن في العبارة وهو من محسنات الكلام ولكن ان نقول المراد بالارادة الازلية وهو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية ويؤيده هذا الاحتمال ان القضاء يجيء بمعنى الحكم يقال قضى اي حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا ظاهره ان القصد الازلي بمنزلة حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى وقوله يؤدي الى التكرار اي الى زيادة التكرار فان اصل التكرار قد حصل بقوله ومشيته قال الشارح لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله منه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذاءه كذا في الشارح رحمانيه قوله والرضاء انما يجب بالقضاء اقول قوله بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله تعالى الاستئناف في ضمنه لا نزاع في صحته ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا مراد من قال لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء الله تعالى الذي هو صفة من صفات الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضاء بالكفر واجبا ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه كان مندرجا في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب واما قوله دون المقضي فليس بمحل نزاع فلا يفيد ايضا وذلك لان السائل كان يقول على لزوم الكفر للقضاء المرضي لزم وجوب الرضاء بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة والصواب في الجواب هو ان يسلم وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له الى آخر ما ذكرناه آنفا وحاصله ان الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه

الله قبيح او حسن عندنا وانما الحكم عليه بوجودها باعتبار امر خارج عنه فاذا انسب الكفر الى الارادة الله تع

باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا انسب الى العبد كان بهذا الاعتبار منكرا **قوله**

الش وهذا شنيع جدا فانه لا يصبر ع ذلك رائس قوبة من عباد الله تع كذا في شرح المقاصد

قوله حكي عن عمرو بن عبيد اه **اقول** قوله كالملك قال في شرح المقاصد كالملك اذا اراد دخول العوم داره

رغبة واختيار لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها وقوله وليس بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لا

يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد الخدام وكون هذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا

ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة الامر تع لا يستلزم نقيصته ولا

مغلوبية اجماعا وقوله وهو مذهب اهل السنة مر ما ان مخالفة رضائه تع لا يوجب نقصه ولا مغلوبية

اصلا على ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادته الغير المجبرة لا يوجب شيئا منها اصلا وقوله وهو

كلام خال عن التحصيل مما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم معرفة معنى الرضاء كما مر وقوله

فقد يجامع اه فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق بارادته وكان موافقا للرضاء ايضا وتعلق

الارادة يوجد بدون الرضاء في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضاء بدون تعلق الارادة في ترك اكل

المباح مثلا وقوله تع تخلف المراد اه هذا ناظر الى قوله وقد لا يجامعه اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن

تعلق الارادة مع انه لا يوجب بعضه نقص تع لو تخلف مراده تع عن تعلق الارادة يلزم نقص لكن هذا

التخلف غير لازم من تخلف الرضاء **قال** الش وقد يتمسك من الجانبين بالآيات الاولى وسيقول الذين اشركوا

لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولو اراد عدم

الشركنا قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ام ودفعا لدعوته ويقللا لعدم اجابته لا تفويضا لكل شيء

الى مشية الله تع الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فنقول الكائن

ليس مراد الله تع قلنا مر لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم عن بعض فانه مراده بخلاف ظلمه عليهم

فانه ليس مراده تع الثالثة والله لا يحب الفساد والفساد كائن فالمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة

الآيات ج خاصة وهي ما لا يتبعها مؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه الآية معارضة بايات اخرى هي ادلة على

المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة لو شاء الله

لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس شيء لانه

خلاف الظ وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ماخوذ من شرح المواقف **قوله** للعباد افعال اختيارية اه

اقول

قوله وهو مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد
وقوله وهو مذهب الاشعري وقد مر تفسير مذهب الشيخ وقوله والله تعالى خالق لافعال العباد وقوله وهو
مذهب المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقوله وهو
مذهب الفلاسفة اه قالت الحكماء وامام الحرمين واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها
الله تعالى في العبد وهي قوله مذهب الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحق هي واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلقا
جميعا بالفعل نفسه وقد جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقوله وهو مذهب القاضي قال القاضي ابو بكر
الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرته وتاثيره وما ذكرناه كله من التفاسير مذكور في شرح المواقف
وقوله خصوص العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد جميع المخلوقات كما ارادوا من بني ادم نوع الانسان فيكون
من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قوله علامة تكليفه لبطلان تكليف الجماد اقول فقوله فيه نظر من ذكره وهو قوله
الثواب والعقاب تصرف له تعالى فيما خالص حقه فلا يسئل عن لميتها الظ ان مراد الش هيهنا هو الالزام
على الجبرية فانهم كانوا هم اتفقوا المعتزلة في ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع على ما ذكر في شرح
المواقف في بيان الفرق الاسلامية فهم كانوا يقولون بالوجوب العقلي على العباد وباستحقاق الثواب
والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق الاولى وقوله لجواز ان يكون داعيا اه يعني ان
التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك الاختيار
والمترتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية علامة للثواب والعقاب لا مستوجبا لاستحقاقهما
هذا ماخوذ من شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعري هو ان قدرة العبد لا دخل لها في وجود
افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعري ايضا الاعتراض لعدم فائدة التكليف لان
وجود القدرة وعدمها على السواء عنده فلذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجيء ما هو تتمة
لهذا الكلام ان شاء الله قال الش والنصوص القطعية تنفي ذلك اي تنفي ما زعمته الجبرية من انه لا فعل لا
فعل للعبد اصلا اقول فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى اقول فقوله بالنسبة الى الكل يمكن ان الظ ان هذا ايضا
ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب
والعقاب لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مورد هذا السؤال هو قوله

قوله وللعباد افعال اختيارية اه وانه كان سؤالا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابق هو قوله
والله خالق لافعال عباده الى قوله وتقريره وانه كان سؤالا من طرف المعتزلة ولما كان مورد السؤال الثاني
ومورده متغايرين لمورد السؤال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة للطالبين
زيادة قوة في دفع سؤال كل من الخصمين هذا ولكن الآن نقول منشاء السؤال الاول هو الارادة وحدها
ومنشاء السؤال الثاني هو مجموع الارادة والعلم قوله فيجيء الانجاز اه اقول قوله والانجاز انقلاب
علمه تع جهلا قال في شرح المواقف ان ما علم الله تع عدمه من افعال العباد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا لجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله تع وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن
العبد والا لجاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على
الواجب والممتنع وقال ايضا ما اراد الله تع وجوده من افعال العباد وقع قطعا وما اراد عدمه
منها لم يقع قطعا فلا قدرة على شيء منهما اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده
ما ذكره في شرح المواقف ان استناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان تعلق الارادة بالعدم مجاز
عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا يتعلق بالعدم اصلا
بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا ان تعلق الارادة بالوجود امر
اختياري مستند الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند
الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا
بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون
الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام العدم الازلي لكل حادث تابع لذلك الكف الازلي
لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا لصفة الارادة
وهذا معنى كون الاعدام الازلية اثارا للارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله لم يتوجه
السؤال اه اي للمعتزلة ان يمنعوا المقدمتين المذكورتين اذ كان لهم ان يقولوا لا نم ان ارادة الله
تع تعلقت بالوجود حينئذ لكان الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجيء ايمانه ولا نم ايضا ان ارا
دته لو لم يتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم يتعلق بكفر الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل وجد قال الش
يعلم ويريد ان العبد يفعله اه هذا مبني على ان علمه تع وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته

العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره فيكون فعل العبد واجبا وجوده لازما لاختيار العبد
ويجي تحقيقه ان شاء الله تع قوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا اه اقول قوله قد عرفت هذه
المقدمة آه اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السوال ومنشاء فان مورد السوال
هو اختيار العبد ومنشاء السوال هو علم الله تع وارادته فحاصل هو ان علمه تع وارادته ان
كانا تابعين لاختياره واجبا وممتنعا لازما لترك العبد ولا شك ان وجوب الوجود وامتناعه ينافي اختيار
العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره لا مناف له وكذا الامتناع لترك العبد با
ختياره محقق لاختياره لا مناف له ثم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري و
يجي تطبيقه ان شاء الله تع قوله لانه محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا
واما ان ذلك الاختيار من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تع فيلزم الجبر وذلك مذهب الا
شعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاد فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة
صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من الله تع لا يستلزم
الجبر كما ان صدور ارادته تع عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تع فاعلا مختارا بالاتفاق اقول
فقوله لا يوجد شيئا اي لان العبد لا يوجد شيئا عند الاشعري بل لا مدخل له في وجوده عنده وقوله
وهو جبر متوسط اي هو متوسط بين جبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية
وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه تع هو ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود ههنا اذ المقصود
هو ان لا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستاد وقوله
بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا وقوله
بلا داع اذ لو تعلق تلك الصفة الداعي يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه
مختار عند الاستاد قوله وايضا منقوض آه توجيه للنقض بالعلم اقول قوله ايضا اي كازلية تعلقات العلم
والارادة كازلية نفس الارادة وقوله وقد يجاب اي وقد يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا
الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال ان الله تع يعلم ويريد ان يفعله او يتركه باختياره
فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا لا ينافي اختياره تع واما ازلية تعلق العلم والارادة
فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس العلم والارادة وظ ان حالهما لا يختلف في اصل الدليل او في صورة
النقض وايضا لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفي ههنا استلزامه اياه
كما عرفته قوله مدخلا في بعض الافعال اقول الظاهر ان مراد الشارح هو ان القدرة العبد وارادته مدخلا
ظاهريا

وتحقيقه بدلا

باو سببية ظاهرية في بعض افعاله مع النظر عما هو الواقع فلا حاجة ههنا الى التعرض للدوران
فان الدوران لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تع فليس لنا حاجة الى التقصي عن هذا المضيق بخلاف
السببية الظاهرية فانها تنافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تع فاحتجنا الى التقصي عن الا
المضيق الذي ذكره الشارح **قوله** وتخصيصه حرف العبد اه صرف القدرة **اقول** قوله وهو جعل القدرة
متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله صفة
متعلقة بالفعل وهي القدرة وحاصل التقصي عن المضيق هو ان يقال ان ارادة العبد صفة مخلوقة
لله تع وهي لذاتها يكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط
وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق
لله تع ثم اذا تعلقت الارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تع بطريق جري العادة قدرته وفعله
معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية
مفوضة الى ارادته بتلك الافعال من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريقي تعلق ص
الهارب وقدحي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تع لم يكن اختياريا ومع ذلك كان
تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاده افعاله الاختيارية كذلك حصول
صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا
اختياريا حاصلا لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله
خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا في حصول افعال العباد وخلق القدرة
علة عادية او شرطا عاديا في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تع هذا
هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتامل وقوله لمتاخر عن القصد اي عن القصد
الذي يحدث عند القدرة يعني ان المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فينبغي ان يكون قصد
استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث عنده الفعل والا يلزم تاخر الشيء عن نفسه وقوله لان
قصد الاستعمال يقتضي اه ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا
اشكال عليه اصلا ايضا وقوله ثم ان تقدم الشيء اه هذا جواب عن قوله لان صرف القدرة متاخر
يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وصف اي بالنظر الى استعمال القدرة
وصرفها الى الفعل فعلى هذا يستمر وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا قصدان
القصد الى وجوده
متغايران

تحقيق لطيف للاختيار

نعم

ان المتاخر

بالذات قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيبها آه اقول ان حدوث الارادة وتعلقها مقدم على الوجود الفعل تقدما
زمانيا فح يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب حيث بنى كلامه في حدوث القدرة
على التعقيب قال الشارح والكسب مقدور لله اه الكسب مقدور وقوله والخلق اي واثر الخلق ويجوز
ان يكون الكسب بمعنى المكتسب والخلق بمعنى المخلوق قوله وينفرد كل منهما له اقول قوله افيه شركة وقوله ح
بما اقبح الشرك اه لان كلا من المؤثرين آه يعني الله تعالى والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان
كل واحد منهما متفرد بما هو له من حصته من التاثير فان لكل واحد منهما حصة من التاثير مخصوصة
له فيثبت الشركة على مذهب الاستاذ ايضا قال بعض الافاضل الشركة المنفية هي ان يستقل كل واحد
من الشريكين في مطلق الايجاد فالحق انه لا شركة منفية في مذهب الاستاذ ايضا اذ لا استقلال رضا ح
للعبد في افعاله وقوله ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني آه في مذهب
الاستاذ لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت قال الشارح لانه قد يثبت
ان الخالق حكيم اه هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها فالحكم هو
الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا يقبح منه شئ اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله
وهي علة للفعل العادية اقول قوله علة عادية لا يخفى عليك انه لا دخل للقدرة عند اصحابنا في و
جود الافعال الاختيارية فح لا يظهر الفرق بين ان يكون القدرة علة عادية وبين ان يكون شرطا
عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهر كيبس الملاقي
للنار وقوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده ههنا قوله وكان
هو المضيع سبيل الوجه الذم اقول قوله في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك
الواجبات يتناول اكتساب القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري على ما ذكره
ابن الحاجب في مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب قبيحا كان هو المضيع لقدرته فعلا ح
فعل الخير وهو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويعين ما ذكرناه ان قوله وكان هو المضيع ناظر الى قوله وان
فعله الشر آه واما ترك الواجب فهو مذكور في قوله وان قصد فعل الشر اه وذلك لان من ترك الصلوة
متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرته فعله الكف من
الصلوة قوله والالزم وقوع الفعل اقول قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل عند
الاشعري بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولك ان تقول ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل

باطل بالبداهة وانت هوه لا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي لا تحقيقي **قوله** لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فلا ينقض آه فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قائم بمتحيز
فيخرج عن هذا التعريف صفات الله تع **قوله** فقد اعترفتم بان القدرة اه **اقول** فقوله ليس نفي وجود
المثل السابق داخلا فيه يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل نفي المثل السابق
اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك سابق او لم يوجد فقوله وفيه بحث
اه لا يصح ارادة هذا البحث ههنا لان الشارح قد دفعه بقوله ثم ان ادعيتم آه فان حاصله انا لا نمنع جواز
حصول الامثال السابقة وانما نمنع وجوب ذلك ومن ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لا بد من مثل
سابق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير **اه** استقامة بقائها فلا بد ان يوجد هي
قبل وجود الفعل لما سيجي انها كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان يكون موجودة
قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض **قال** الش واما ما يقال آه هذا
جواب اخر لقوله فان قيل لو سلم اه وقوله لزم التحكم اه واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و سهو
باطل لما عرفت انها علة عادية **قوله** لاستحالة ذلك **اقول** وانت خبير بان قوله يرد عليه اه كان منه
رجا في نظر الش حيث قال يجوز ان يمتنع في الحالة الاولى الى قوله على السوال وذلك لان شرائط المقارنة
للقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالتين على السواء وتلك الامور
الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى فح يمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية
فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا **قوله** ومن ههنا اه **اقول** فقوله ومن ههنا آه
رد ومن جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه
وقوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة
الجوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة يطلق ايضا على القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها
مع الفعل لان وجود المقدور اه يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير فلذا حكم بانه مع الفعل هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله فردوا التاثير
آه هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال القدرة
الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا

واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط العادية كانت سابقة على الفعل وقوله وفي كلامهم الاخر آه هذا جواب اخر
عن الاعتراض المذكور وحاصل الجواب ان كون القوة المستجمعة لشرائط التأثير لا يقتضي ان يكون القوة مؤثرة
بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التأثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق فلا يقع الاشكال وقد بقي
ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التأثير وقد مر ان تأثيرها لا يتصور الا بان يكون
الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهذا غير متصور بل ويمكن ان يقال ان عدم العلم
بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التأثير غاية ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي شرط تأثير القدرة
بالفعل وعدم وجود شرط تأثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون من شانها التأثير **قوله** وانه يمتنع قيامه آه **اقول**
قوله يمتنع بتبعيتها له في التحيز الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ذكر في شرح المواقف ومعنى
القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح وقوله والا آه وان لم يمتنع
قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى
سند المنع يعني انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشيء في التحيز تابعا لشيء آخر في التحيز
ايضا لخصوصية ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشيء الاخر او نقول لم لا يجوز ان يكون التابع لشيء في اختصاص
الناعت تابعا لشيء آخر في اختصاص المنعوت ايضا لخصوصية ذاتية بينهما **قوله** المراد بسلامة اسبابه يعني
ان للمكلف وصفا اضافيا آه **اقول** قوله وصفا اضافيا اي وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلقه
لا وصفا ذاتيا يكون من احوال النفس وقوله يعبر عنها تارة بلفظ مجمل يعني بلفظ الاستطاعة وقوله وتارة
بلفظ مفصل اي بلفظ سلامة الاسباب وقوله وقولنا ذو سلامة الاسباب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
وهو ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لما صح تفسيره بقولنا ذو سلامة الاسباب فاجاب بان ذلك لصحة
الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال
رجل ذو مال كثير وقوله على التسامح يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة الاسباب صفة اضافية لا
ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالاخر الا بناء على التسامح ووجه التسامح هو انه قوله سلامة اسبابه
بدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية فهو كونه بحيث سلمت اسبابه ولهذا اعد سلامة الاسباب من قبيل
الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل فلذا قال الشارح
ذو سلامة اسبابه ولم يقل هو سلامة الاسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة الاسباب كما يفيد صحة الحمل
يفيد صحة التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة الاسباب هو كونه بحيث سلمت الاسباب ولا شك ان كونه بحيث
سلمت الاسباب صفة ذاتية

يكلف بدل

ثبت للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له **قوله** لتعلق على هذه الاستطاعة والشرع فيه ان سلامة الاسباب اه
اقول فقوله والشرع فيه اه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب
لعدم القدرة التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وعلة عادية عند الشيخ وانما كان يلزم تكليف العاجز وهو
وحاصل الجواب ان معنى العجز لا يتحقق فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكون من جانب العبد فان
الله تعالى اجرى عادته على خلق نظر الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل **قال** الشارح لجواز
ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض وقد عرفت
ان العرض لا يبقى فينبغي ان يكون حالها كحال الاستطاعة في ان تكون مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من
قبيل الصفات الاعتبارية فجاز ان تكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد بسلامة الاسباب
الاشياء والآلات التي هي جوهرة باقية على ان عدم بقاء الاعراض مما فيه تأمل قوله وقد يجاب عنه بان السؤال
الخصم بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز كما زعمه الخصم قال بعض الافاضل ان صح عن ابي ح
ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام صح
الرازي كما عرفت **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه **اقول** فقوله ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب
الحقائق واعدام القديم قوله وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل
والطيران الى السماء وقوله وما يمكن منه اي مما يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق
قوله والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جائزة عند البعض كما ذكره في شرح
المواقف ثم ان لفظ تكليفه مستدرك فيهما والاحسن ان يقال والاول لا يجوز ولا يقع اتفاقا قوله
والثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا
على ما قالوا قوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وحاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم الله تعالى بعدم
وقوعه او لتعلق ارادته واخباره بعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده
عنده فاذا التكليف بهذا جائز وواقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف قوله ومن لا يقول به اه
اي ومن لا يقول بان تكليف ما لا يطاق واقع لا يريد المرتبة الثانية من مراتب ما لا يطاق وهو لا
يقول به فان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق مما لا يطاق وانما يقول
بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع **اقول**

فقوله بقرينة

قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد بخلاف ما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله ولكن ان نأخذه على الاطلاق
الخ بحيث يشمل بيننا والمرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم الشمول يعني ان اخذه على الاطلاق
لا يستلزم شموله لجميع افراده فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع في الجواز شاملا لهما بل يكفي هذا
اختصاصه باحدهما وهي المرتبة الوسطى اذ المعترض انما اخذناه على الاطلاق لا على العموم والشمول
وقوله ومن جملته ان لا يؤمن الخ ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بانه
يصدق النبي عم في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عم ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا بتصديقه فيما
كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق ح لعدم التصديق لا يجد في باطنه خلافه
وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك بان هذا الايمان
تأمل
اشتمل على ذكر غاية لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا ما يؤخذ في شرح
المواقف وقوله لانه يجوز ان لا يخلق الله تع العلم بهذا اخلاق الضرورية الوجدانية فلذا قال ان علم
هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى وقوله والوزن يحسم مادة الاشكال آه تلخيصه
ان الايمان هو التصديق الاجمالي ان كلما جاء به فهو حق فليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب
استحالة اما التصديق التفصيلي فلو شروط العلم بوجود هذا الخبر و مستلزم للجمع بين النقيضين فهو
المح دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود هنا هو الالزام على المعتزلة ولا شك
ان قوله عم ابو لهب لا يؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه ح يلزم جواز التكليف على ابي لهب بالجمع
بين النقيضين فتأمل وقوله في حقه الخ في حق ابي لهب وقوله بما عداه الخ بما عدا انه لا يؤمن **قوله** لانه
لو كان جائزا آه **اقول** وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا فيما بعده من قوله الشيء واختياره
بعدم وقوعه فلا يحسن ان يورده قبل ذكر ما هو مندرج فيه و قد ذكر الشيء فيما بعد ما هو جل له ايضا حيث
فقال وحلها ان الانم **فقال** الشيء والاولى ان يعبد بالخلق يمكن ان يقال ان قوله وتخليقه بمعنى مخلوقيته ولا نزاع
بالتخليق بدل
في مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع في انه مستندة الى الله تع او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع
للعبد في هذا المخلوقية لا خلقا ولا كسبا والمعتزلة يسندون **قوله** فلا استحالة ما يليه **اقول** قوله مع
انا نعلم بالضرورة آه اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان يده على حجر عظيم
يحصل في يده الالم فان هذا الالم حاصل في محل القدرة وهو اليد فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتساب هذا الالم
بخلاف ما اذا

ما اذا ضرب بيده على انسان آخر فحصل الالم في ذلك الانسان الآخر فان هذا الالم الثاني ليس هو محل القدرة
فينبغي ان لا يكون للعبد صنع في الكسب فاجاب بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة ولا الكسب في الثاني
قطعا في الكسب في الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة الى ان ما كان من المتولدات في
محل القدرة الفاعل كالعلم النظري المتولد من النظر فهو فعله وهو حاصل بايجاده وما كان في محل
مباين لمحل قدرة الفاعل فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على
وفقه فليس من فعله كالالام الحاصلة في المضروب بان قوله ولهذا لا يتمكن العبد آه اقول ويمكن ان يقال
ان كلام الشارح ههنا مبني على الافعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
اذا ضربت انسانا حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد ذلك الالم في ذلك الزمان
بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك متى اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر
على ترك امتداده وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا فانك متى اردت ترك امتداده تركت اذا عرفت
هذا ظهر لك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة كما عرفت
وكذا لا يتمكن من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل
قوله ان الوقت المقدر لموته آه اقول قوله ان الوقت المقدر لموته يعني ان المقتول عند اهل الحق ميت
في الوقت الذي قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه قوله ولا بالموت بدل القتل اي لو لم يمت بهذا القتل المخصوص
لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا وان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص اقول قد قطع عليه الاجل
الخ لم يوصله اليه اقول قوله لم يوصله اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى آه هذا التفسير
مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع لكن الواقع في النسخ التي وجدناها هكذا
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة الاولى ذكر في شرح المقاصد زعم
كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه
لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون الخ يحكمون
حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور السابق وقوله فلم يتحقق ذلك آه
الخ فلم يتحقق في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقديم ولا تاخير
ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو
مذهب

ابو الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهذا مذهب اصحابنا كما عرفت
وقوله كذا في شرح المقاصد قال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم
الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيل بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن
المقتول ميتا باجله قطعا من تصور خلاف فكان الخلاف لفظي على ما بداه الاستاد وكثيره
من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا
تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات
وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له انتهى كلامه ومقصوده الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا
لفظي والمراد بالاجل المضاف هو المضاف الى الموت **قوله** اذا جاء اجلهم اه **اقول** فقوله عند مجيء ~~[illegible]~~ ان يقال كو
اي مجيء اجلهم وقوله لم يقيد اه نفي الاستقدام او لا لحين اذا جاء اجلهم لا يستقدمون على اجلهم قوله
فلا يتعبد بالشرط اه لا يتعبد قوله تعالى لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا جاء اجلهم وقال
بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فيجعل مجموع المعطوف والمعطوف كناية عن معنى انهم لا
يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذكر قوله تعالى
ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على المجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور **قوله** واحتج المعتزلة اه
اقول فقوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان المسئلة كون تولد موت المقتول من فعل القاتل وبقاءه
لولا القتل ضروري كما ادعوا الضرورة في التولد سائر المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من
المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فانهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
على ما ذكر في شرح المواقف فما ذكره الش من قوله احتجت المعتزلة اه مبني على ما ذهب اليه الجمهور
من المعتزلة فعلى هذا لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجاز عن معنى التنبيه **قوله** والجواب
عن الاول اه رده عليه **اقول** فقوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه
الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فلو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وستين على تقدير فعل
الطاعة لزم تقدم الاجل على التقدير الاول وتاخر الاجل على التقدير الثاني ويلزم ايضا ان يكون له
اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا وانت خبير بان الاجل الذي قدره الله تعالى موته فيه هو زمان
انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تاخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين فليس ذلك باجل قدره
الله تعالى موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل العرضي اذ لو اعتبر بمثل هذا الاجل لزم ان يكون له الى

بما يستدل

الی السبعین آجال لا تعد ولا تحصی فانه لما ولو فی زمان من الازمنة کان بحیث یمکن ان یقتله رجل فی کل ساعة الی آخر سبعین فلو قتله کل الرجل فی ساعة من تلک الساعات کان اجله فیه لکن الله تعالی یعلم ان لا یقتله وانه لا یموت الی تمام السبعین فتعین ان اجله عند تمام السبعین من غیر تقدم ولا تاخر وظهر انه اجله بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة فانه اجله قدره الله تعالی للمقتول عندهم فکان هذا الاجل وقتا معتبرا لکن القاتل قد غیره بتقدیم القتل علیه فی زعمهم وقوله اخبار احاد قلنا تلک الاحادیث مشهورة المعنی بل هی مجمع علیها حتی شاع بین الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزید العمر وان صلاح الرجل یزید عمره وفساده وظلمه ینقص عمره وقوله الآیات القطعیة مثل قوله ما تسبق من امة اجلها وما یستاخرون وقوله تع فاذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون **قوله** لا کما زعم الکعبی فانه خالف آه **اقول** زعم الکعبی ان المقتول لیس بمیت وکانه یخص الموت بما لا یکون علی وجه القتل ما یشعر به قوله تع افان مات او قتل الآیة لکن لا اخفاء فی ان المعنی مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحیوة موت هذا ماخوذ من شرح المقاصد **قال** الشارح ان للحیوان اجلا طبیعیا قیل هذا فی الانسان ان یبلغ سنه الی مایة وعشرین سنة وقوله اجالا اخترامیة ای حاصلة بحسب اسباب لا تعد ولا تحصی من الامراض والآفات کذا فی المقاصد یقال اخترمهم الدهر ای اقتطعهم واستاصلهم کذا فی الصحاح ای قلعهم عن اصلهم **قوله** فیاکله ای یتناوله وهو متمسکوا **اقول** قوله ای یتناوله یعنی ان قوله فیاکله مجاز من قبیل ذکر الخاص وارادة العام حتی یتناول المشروب کما یتناول الماکول وقوله وقد یفسر الرزق ذکر فی شرح المواقف ان مذاهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ینتفع به حی سواء کانت بالتغذی او بغیره مباحا کان او حراما قال الامدی والتعویل علی هذا التفسیر وقوله وفیه بعد لا یخفی ای لیس فی العرف اطلاق الرزق علی العواری وانه خبیر بانه یصح ان یقال ان فلانا رزقه الله تع العواری وذلک لان الانتفاع یکفی فی حصول معنی الرزق کما فی الاطعمة المباحة بدون التملیک فان من اکل الطعام المباح بدون التملیک کان مرزوقا فکذا العواری المباحة للانتفاع بدون التملیک کان ارزاقا وقوله ویجوز ان یاکل مال شخص رزق غیره هذا غیر مناسب فی هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما یجیء من قوله ولا یتصور ان لا یاکل انسان رزقه آه قال السید فی شرح المواقف وربما قال بعضهم الرزق هو کل ما ینتفع به الحیوانات من الاغذیة والاشربة لا غیر فان قیل کیف یتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنی وقد قال الله تع ومما رزقناهم ینفقون اجیب بان اطلاق الرزق علی المنفق مجاز عند اصحاب هذا التفسیر

لانه بصدد انشاء كلامه ... لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق **قوله** المملوك ياكله المالك المراد
بالمملوك المجعول ملكا لمعنى الاذن في التصرف الشرعي **اقول** فقوله تع يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فان خمره ملكه
وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس بملكه من حيث هو مجعول له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فالتوجه
ظاهر ... للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملكه فاندفع النقض الوارد بهما على تعريف
الرزق بانه مملوك ياكله المالك **قوله** ان لا يكون ما ياكله الحيوان **اقول** وانما قال ط قوله تع اشارة الى ان
للمعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا مبني على تشبيهه بما هو مملوك الانسان فما ياكله فيكون
لفظ الرزق مجازا فيما ياكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان
هذا التاويل خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة وقال في شرح المقاصد وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول الله تع وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضا **قوله**
ان من اكل الحرام طول عمره اه اجيب بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه
بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما **اقول** وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد
واما النقض فهو ان يقال ان من مات ولم ياكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله تع وهو باطل لقوله تع وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا مذكور في شرح المقاصد
ولعله اشار الى ان اصحابنا ان اجابوا بان من مات ولم ياكل حراما ولا حلالا كان منتفعا في رحم امه بالغذاء
الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون
ممن رزقه الله تع والاول ما ذكر في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فا
الله تع لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة **قوله** اذ لا معنى لتعلق ذلك
بمشية الله تع وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية **اقول** قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اه اي لا معنى
لان يقال مثلا ان الله تع يجد من يشاء ضالا ويسمي من يشاء ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم
كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشية الله تع وكانوا يقولون بالحسن والقبح
العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تع يبين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام
لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تع وقوله فيه فوات مقابلة الاضلال من قال بان الاضلال
وجدان العبد ضالا كانه يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فحينئذ لا يفوت مقابلة الاضلال
للهداية فيكون المعنى على زعم هذا القائل الله تع يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا **قوله**

مثل

ومثل هداه فلم يهتد آه اقول قوله ومثل هداه فلم يهتد آه ذكر في شرح المقاصد وقد استعمل الهدى
بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وقوله تعالى والله اعلم جملة معترضة هاهنا وقوله
على نفي الحصول اي على نفي حصول الهدى بالحق ان قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود
يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية فافهم قوله هو باطل لقوله وايضا الناس آه اقول
قوله الناس تختلف في الهداية يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية
فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية
بالدعوة على ما ذكر في شرح المواقف وقوله فان قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم
مطاوعه الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك هو عنه نحو لزوم انكسار المكسور والاهتدا للهداية فلو
كانت الهداية بمعنى الخلق الهداية كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب
لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال لكل من العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال وقوله
ولا مدح الا بالحصول اي الا بالحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف ان كونه مهتديا من صفات المدح
يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية
على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة هذا اشارة الى منع قوله
ولا مدح الا بالحصول اي لا نسلم ان لا مدح الا بالحصول اذ عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام
للاهتداء فهذا الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة اي عيب وفي الصحاح النقيصة العيب وقوله
لان التمكين في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكين بمنزلة الآلة لحصول الاهتداء فلا يحسن
في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتدا الذي هو ثمرة ذلك التمكين والاستعداد
نعم يحسن ان يقال فلان متمكن او يقال مستعد لكن الكلام هاهنا في ان يقال فلان مهدي وقوله فلا
يناسب قولهم فلان مهدي كون التمكن عاما لا يمنع ان يقول فلان مهدي ولعل مراده فلان يناسب
قولهم فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل لكن هذا وجه آخر وهو وجه اختلاف
الناس في الهداية كما عرفت آنفا قوله ونحو اهد الله ام اقول قوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول المطلق يعني قوله
اللهم اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط والبيان حاصل قبل
الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق

اذ هو حاصل قبل الطلب قوله ربنا في التفسير بالخلق ايضا وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فاذا طلبنا
الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا ولقائل ان يقول ان المراد هٰهنا هو طلب الدوام على
الاهتداء والثبات عليه عما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو
طلب بيان دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس
يتهاونون ويتكاسلون في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على ذلك التكليف و
قوله ان الغرض في امثال هذا المقام اه والحاصل ان امثال راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر
والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقية وبناء ايضا على ما مر ان الله تعالى هو الخالق
وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تعالى لو خلق فيهم الكفر والضلال لما صح منه
المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية والاضلال ونحوهما على خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت
بطلان ذلك بكرمه قوله والمشهور ان الهداية اه اقول فقوله المشهور ان الهداية جملة معطوفة على جملة
السابقة وهي قوله ثم المذكور في كلام المشايخ اه ومقصود الشارح هٰهنا هو ايراده روايتين مختلفتين في
شان الهداية وقوله المرادة في اغلب استعمالات المشايخ الاول ان يقال المراد الظاهر في استعمالات الشارع
اذ الكلام في الهداية المذكورة في القران والحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام المشايخ قده
ثم ان الالفاظ المذكورة في القران والحديث قد يكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى
خلق الاهتداء وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظ وقد يكون مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا على ما
علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني والله اعلم قوله والاصلح خلق الكافر الفقير اقول فقوله ثم
اماتته اه ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف او سلب عقله قبل التكليف وقوله فان قلت اه ذكر في شرح المقاصد
فان قلت بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن
مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم الاشعري
الجبائي ورجع عن مذهبه فان قلت علم الله تعالى في الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماتته لمصلحة الغير قلنا
فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع
الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما انتهى كلامه وقد مر في صدر الكتاب ان هذا الا
لزام لا يورد على المعتزلة ببغداد فانهم قالوا لوجب الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم ان اقصى
ما يمكن به العبد من تحصيل ما كلفه به واجب عليه تعالى وقد راعى ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل
وايده بارسال

قوله ارسال النبي عم ليهديه الى طريق الحق فلم يبق تحت قدرته الا الفعل على الهداية وهو ينافي التكليف
وما كان له منة على العباد اه **اقول** قوله ونحوه يعني السفه والقبح العقلي والنقص ونحو ذلك وقوله جعل
فعل ماض في محل الرفع بانه خبر المبتدا وهو قوله فلزوم البخل وقوله ولا منة في مثل ذلك المنة
هي ان يعد ما جاء به على ما ذكر في تفسير القاضي ولا شك ان الفعل اذا كان واجبا عليه والترك
كان مستحيلا فلا يصح له المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه لكن يرد به ما لازما عليه
وقوله الاب اشفق سبب وجيب المنة اه هذا اشارة الى النقض الاجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب
شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب لا اختيار له في شفقته وقوله عندنا اي عن الشفقة
وقوله ان وجدت اي ان وجدت تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة
لله لا للاب **قوله** وجوابه ان منع ما يكون اه حاصله ان الاصلح اه **اقول** قوله تركه اي ترك الاصلح
وقوله رعايته اي رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة وقوله اي ان
تغفر لهم هذا مقول قال وقوله لا دلالة في كلام اه وللقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام
الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراد ذلك القائل هو ان الزمخشري جوز
ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا
اقتضت الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة
الواجب فافهم وقوله ولو سلم نفي كلامه اه اي لو سلم ان عدم المغفرة اصلح اه وقوله على ذلك التقدير
المحال يعني تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار مح عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال تكون
المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز اه اي ولو سلم
ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير المح فتجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار لا ينافي
استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمح جاز ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام اه اي ولو سلم ان التجويز
مغفرة الكفار ينافي استحالة ذلك التجويز حتى ان ذلك التجويز لا يكون محالا فالكلام مع جمهور المعتزلة دون
الزمخشري وحده فلا عبرة بتجويز الزمخشري وحده وقوله ههنا بحث هذا اعتراض على ما اجاب الش
من قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع اه وقوله والمذهب اي مذهب اصحابنا وقوله نفي الوجوب
في الخصوصيات وهي الاصلح للعبد والعقاب على الكفار مثلا فانهما عند اصحابنا لا يجبان عليه تع لجواز
ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تع لا ينافي وجوب
رعاية مطلق

للحكمة عليه تع قال بعض الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليهم البحث المذكور بل
جواب الشارح ينبغي ان يكون الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شيء والحق ان يقال ان
ترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان غاية الحكمة حق محض له تع فله فعلها كرما وعدلا
فان تركها فقد ترك صفة بحيث لا يلزم عليه شيء من القبائح والنقصان تع عن ذلك علوا كبيرا قوله ثم ليت
شعري اه قبل اقول فقوله ابطلهما اي ابطلهما الشارح حيث قال اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
اه وقوله جعلوا الاخلال بالحكمة نقصانا فيلزم انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصانا في الفعل في نقصانا في ذاته
او في صفة من صفاته قلنا النقص في الفعل لا يستحيل عليه تع فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم
وجوب شيء عليه تع وقوله ولهذا اي ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتاخرون من المعتزلة
اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تع يفعله البتة وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب
عليه تع بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قوله استحق تاركه الذم اقول فقوله والا فمعنى الوجوب العقلي بط عند اهل
السنة الا انه ذكر ههنا بناء على مذهب المعتزلة اذ في هذا التعليم مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه
تع مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصانا في ذاته تع او
في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلاسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قوله وهو ظاهر اذ لا
يخلو اقول فقوله لانه مالك على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه تع مالكا على الاطلاق يمنع استحقاق
الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب نقصانا في ذاته او في صفة من صفاته فيلزما لاستحقاق حو
يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا اصلا فالقول مجرد تسميته لا معنى له اصلا وقوله
او لا يتصور في حقه تع اي لا يتصور العقاب في شانه تع قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
وانما قيد بالامكان لان النقلاء اه اقول فقوله امور ممكنة اشارة الى الدليل الذي اورده للخصم على امتناعها
ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل وقد عرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ما لا
يدل الدليل العقلي على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات
النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس اي على التمكن سواء التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالا
ستيلاء بمعنى قوله تع على العرش استوى اي على العرش استولى اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام والاتقان
وقوله ويحتمل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا
فعلى هذا يكون قوله تع على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية قوله بعرضون اه اقول اعلم ان في الايه

في الآية الكريمة مبالغتين إحداهما سلوك طريق الكناية فإن التعريض كناية عن الإحراق وقد بين في
علم البيان أن الكناية أبلغ من التصريح إذ هي إثبات الشيء ببينته والثانية سلوك طريق
القلب إذ الأصل أن يقال النار يعرض عليهم لكن في سلوك طريق القلب مبالغة ليست في أصله
على ما قالوا قال في شرح المقاصد لنا آيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب
قوله أغرقوا فأدخلوا نارا اه وجه الاستدلال أقول وأيضا فقوله تعالى أدخلوا نارا بصيغة الماضي
يدل دلالة على أن دخولهم النار كان قبل الخطاب مع النبي عم فيكون في القبر ويدل على ما ذكرنا
أنه لو قيل وأدخلوا النار بالواو وبدون الفاء كان يفهم ما ذكرناه أيضا قال الش قال الله تعالى
ليثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر أي نزلت هذه الآية في شأن عذاب
القبر يعني أن الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب الكافرين في القبر وقوله إذا قيل ظرف لقوله تعالى يثبت الله
الذين آمنوا اه من حيث المعنى أي يثبت الله كل واحد منهم إذا قيل من ربك اه وقوله فنقول يفضل الله
فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله وديني الإسلام ونبيي محمد عم قوله جماد لا حياة له اه ويجوز بعضهم
تعذيب اه أقول فقوله ولا شك أنه سفسطة كيف يكون سفسطة وقد ورد رواية مشهورة أن بعض الأحجار
قد يتكلم وصدق محمدا عم وإن بعض الأحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من أن يكون وقود
جهنم حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على أن يخلق في الأشجار والأحجار
إدراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها وقال بعض الفضلاء إنهم اتفقوا على أنه تعالى أعاد في القبر نوع
حياة لكن وقفوا في أنه هل يعاد الروح أم لا والمنقول عن أبي حنيفة هو التوقف وقال بعضهم جواب الميت
لمنكر ونكير يدل على إعادة الروح إذ الجواب فعل اختياري ولا يتصور بدون الروح قوله لا دليل
يعتد به قالوا أن اعتداد اه أقول فقوله فهذا مبتدأ لا معاد لأنه لو أعيد الوقت الأول يكون أي
ذلك المعاد معادا في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون من حيث أنه معاد أي
هذا الخلف مأخوذ من شرح المواقف وقوله وإلا فلا إعادة بعينه أي وإن لم يعد الوقت الأول
فلا يحصل إعادة الشيء بعينه لأنه إنما يكون معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه والوقت أي
منها مع أنه لم يعد على ما هو المفروض وقوله وإلا يلزم أي وإن كان الوقت من المشخصات يلزم
تبدل المشخصات بحسب تبدل الأوقات ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان
ذلك التلميذ مصرا

على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر
كما تزعم فلا يلزم الجواب لانى غير من كان يباحثنى وانت ايضا غير من كان يباحثنى. فتنبه التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله
منع انه كلام على السند بل الظاهر انه كلام على نفس المنع الذى هو قوله لانم ان الوقت من المشخصات
ثم ان الكلام على نفس المنع كان مقبولا فى هذا المقام او يصح ان يقال ان اعيد الوقت للحدوث
فهو مبدء لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور هو بدونه محله الرفع على انه خبر
ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور فى قوله بدونه راجع الى الالف واللام فى المعتبر
فان الالف واللام هنا بمعنى الذى وقوله لا يضر فى الاعادة ايضا اى لا يقدح فيه فى الاعادة كما
لا يضر فى البقاء وقوله ثانيا بان المبدء اى نختار الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول لكن
لانم قوله فهو مبدء لا معاد فان المبدء هو الموجود فى الوقت المبدء لا فى الوقت المعاد والمفروض
ان الوقت هلهنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا وقوله فانه فى التحقيق تخلل العدم بل هو فى التحقيق
تخلل زمان العدم بين الوجود والعدم بين زمانى الوجود فهو قول بجازى بناء على تخلل زمان العدم
بين زمانى الوجود وقوله والاختلاف فى عين المتشخصات وعلى قوله للايجاب متجوز من الثماه وقوله ثم لا تخفى
رد على قوله وايضا لو تم ذلك قوله لان المراد ناه وذهب البعض الى اعادة الاجزاء آه اقول قوله هلاك
للكلاء اى لكل واحد من الجواهر الفردة المطلبها الضمام بعضها الى بعض ومن المركبات من تلك الجواهر
لكن بقى الكلام فى الجواهر الفردة التى لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان
يقال ليس فى العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان من شان الجواهر الفردة التركيب الاسلاك
والتحليل فكان من شانها الهلاك قوله والاجزاء الماكولة فضلة فى الاكل آه اقول قوله يحفظه اى
يحفظ الماكول يعنى ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية للماكول من تصيير الاجزاء اصلية للبدن الآخر نطفة
وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها
نطفة بان كان حاصلة فى رحم الام من دم الحيض ونحوه قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز جواب
يحتمل ان يقول اه اى لا اعتبار الاحتمال العقلى هلهنا لان الخصم فى مقام الاستقلال لا فى
مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلى وذكره فى شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هى الا
جزاء الباقية من اول العمر الى اخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هى الاجزاء الحاصلة
فى اول الفطرة

تحلل زمان العدم ...

المفطرة ان في اول تعلق الروح وان الجهنمي ضرب مثل احد اقول فقوله ذلك بالانتفاخ قبل الجوهر الفرد لا يقبل الانتفاخ والتخلخل قلنا انه يقبل الكثرة والتخلخل نعم انه لا يقبل التصغير والتكاثف لصغره والله قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد بالجبل وقوله الا لزم تعذيبه بهذا تم فان الله قادر على ان يخلق انواع الالام في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزائدة المنضمة الى تلك الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح المتعلق لا للجزء عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا يكرون بالجوهر المجردة فالروح عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفردة ويلزم منهم ان يقولوا بانتفاخ اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بالجبة قوله قلنا انما يلزم التناسخ حاصل الجواب ان التناسخ آه اقول فقوله لمغايرة البدنين يعني ان التناسخ مبني على مغايرة البدنين لا انه لنفي المغايرة وقوله بدل اجزاء وقوله مع منتقض بقوله مغايرة الجلدين وكذلك قوله بناء منتقض به ايضا وقوله غير مسموعة ولعل دعوى ايجاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاجزاء والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الثاني بلا معصية وانما نفي تعلق الالم بالجلد الثاني فغير مقبول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا قوله ان كتب الاعمال التي هي توزن قوله فقوله يجعل الحسنات يخلق الله في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا وفي شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها لا لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف ورد في الحديث حين سئل رسول الله صلعم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن هو العدل قال اكتفاء بالكتاب قبل الاول اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب مذكور في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في ذلك حكمة لا نطلع عليها قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر اقول فقوله والاصح انه حديث مشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف ان قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض ويدل عليه ايضا قوله صلعم لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او الميزان او على الحوض وروي انه عم قال انه الكوثر نهر في الجنة كذا في تفسير القاضي وعلى هذا ويمكن ان يقال ان الكوثر راسه حوض مسيرة شهر واخره نهر جار في الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق

بين الروايتين قوله وريحه اطيب من المسك اقول يعني ان الشرب الثاني او الثالث لا يلزم ان يكون لرفع العطش
بل يكون ذلك ليحصل التلذذ بطعمه وريحه قوله من شرب منه فلا يظمأ بعده ابدا اقول فقوله فلا يظمأ
اه فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يشربه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظمأ
وان دخل النار وقوله فقد له اشارة الى ان شربه انما يكون في الموقف قبل وجود الجنة وهذا لا ينافي ان
يكون نفس الحوض في الجنة فانه تع قادر على ان يأتي بماء الحوض الى حيث شاء قوله ادق من الشعر واحد من
السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور اه المراد اقول فقوله فوجدته ملآن ثان وهو مع خبره خبر المبتدأ
الاول وهو قوله وما ورد اه وهذا اعني قوله فوجدته اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذا
الحديث يخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهورة وهو قوله يجوز بان
يشبا يفي من كل طرف هذا وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوني في الموقف
اعني تاخرنا زمانيا فاطلبوني في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوني في الموقف
المتقدم فاطلبوني في الموقف المتاخر اللهم الا ان يتكرر الوقوف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون
الوقوف الاخر في الميزان متقدما على الوقوف الاخير في الصراط والموقف فانه الاولان بالعكس فح
يمكن التطبيق لحديثين او يتكرر الوقوف في الصراط ويكون الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين
فتامل قوله واسكانهما الجنة والقول بان تلك اقول فقوله يخالف لاجماع المسلمين وذكر في شرح المقاصد وحملها
على البستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها بثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان اه وقيل يحتمل ان يكون الهبوط مستعارا من هبوط
المرتبة والتنزل عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون السموات
على ان الجنة فوق السماء السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وقولهم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قوله
يجعلها للذين اه يجعلها الاجلهم الذين اقول فقوله لازم لوجود الجنة وهو ظاهر او كانت الدار نكرة
عنه مثل هذه الدار مثل قولك نحن نجعل لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشارا اليها مثلا ان يقال تلك الدار ان يقال بدل
نجعلها للذين فالظاهر المتبادر هو تمكين تلك الدار من زيد اما بالهبة او العارية ونحو ذلك واما نفس
الدار فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشارا اليها وقوله فعدول عن الظ ولا
يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكر الشارح

ح وعلى ان يجعل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد للفعل وهذا معنى صحيح بل وافق على ما ذكر في قوله تع اعدت
للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا بصدد المنع والخصم في مقام التعليل والمعارضة قوله اكلها
دايم الاكل آه اقول ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة
فانها دار البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا فاما من واراد المنع والقايل بانه مشترك الالزام كان خالق ح
في صدد النقض الاجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقايل على قوله تع كل شيء
وهو بكل شيء عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قوله وانما المراد الدوام بمعنى ان المراد هو الدوام اقول وحاصل صل
كلام الش انه اذا فني كل شيء من اكل الجنة لحظة جيء ببدل شيء آخر بعد اللحظة وهذا لا ينافي الدوام العرفي
وحاصل كلام المحشي انه اذا اقرب وقت فناء الشيء من اكل الجنة جيء بمثله ولا تم يفنى الشيء بعد وجود مثله
ولكن ان نقول اذا افني شيء في آن جيء ببدله في ذلك الآن بشيء آخر وح لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه
اولى من الاولين كما لا يخفى فتامل قوله بل يكفي الخروج اه اقول فقوله بل يكفي الخروج عن الانقطاع به يعني ان
خروج شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال كاف
للشارح فانه في مقام المنع ههنا وقوله ان المقصود بالجزاء انه تفسير للانتفاع المجرد وقوله منه ره مع ذلك
الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل وان كان المقصود
منه اللبس فهلاكه باللبس وقس على هذا نظايره ويقال ليس المراد من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه عموم
الهالك فان ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت الا وجهه فعلى هذا معنى الهلاك هو الموت قال الش وذهب
الجهمية الى انهما يفنيان خالو الجنة والنار يفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله
لان القوة الجسمانية لا يعقل آثارا غير متناهية لا في المدة اي لا يقوى على فعل في زمان غير متناه ولا في
العدة اي لا يقوى على فعل عدده غير متناه واجيب بمنع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقي عندنا هو الله تع
وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي سواء كان في المدة او في العدة قوله الشركة الثابتة بالدليل ان الراد
مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق اقول الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر لكن السحر
اعم من الكفر فلذا افرد السحر بذكر وذلك لان المراد بالسحر هو ما يتعلق بالتحصيل بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل
به الانسان وذلك لا يستتب الا بالاتيان بالاعمال بما يناسبه في الشدائد وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتقاوم وهو
بهذا يتميز السحر عن النبي عم والولي كذا في تفسير القاضي ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان لا يلزم ان يكون
كفرا بل الكبائر التي هي غير الكفر مما يتقرب به الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر حتى يندرج في الكبيرة ر

المطلقة تلك الكبائر هي غير الكفر قال الش وانفرادا عن الزحف ر عن الجيش في الانفراد لكن يجب
ان يقيد بالمثل او الضعف لقوله تع فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وفي التاتارخانية واذا
لم يكن بالمسلمين قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا باس بان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين
قوله والالحاد بالحرم ر الذنب فيه ولو صغيرة والكبيرة فيه كبيرتان وقوله ما كان مفسدته مثل
شيء مما ذكر كالمسكر ان من غير ماء العنب وقوله او كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
وقوله كل معصية اصر عليها العبد لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله انهما اسمان
اضافيان فان هذا المخالف ظ قوله تع ان اقول فقوله يخالف ظ قوله تع لان ظ قوله تع يدل على ان الكبيرة والصغيرة
ليستا اضافيتان بل يجب ان يكون مسماهما امران متمايزان معلومان بذاتهما حتى يتصور الاجتناب
عن احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما واعترض عليه ايضا ان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة
تسقط العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وهذا يدل على انهما يعرفان بذاتهما وفي الكافي والاصح
ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تع والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الا
الاستحلال ر على وجه يفهم منه عده اقول فعلى هذا لا يرد ان الاستحلال تكذيب والكلام في المصدق الذي
عليه امارات التكذيب وفي الصحاح استحلال الشيء عده حلالا وفي التاتارخانية ومن استحل حراما علم
حرمته في دين النبي عم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير
ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله يخالف ما اجمع عليه السلف اقول فقوله
النفاق كفر مضمر ر فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفته للاجماع
اصلا فان الحسن من اعتقد ان في ملة الحجية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله
قيل الحسن لا عن اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف وقول المتقدم عليه ر على الحسن قوله والا لما
خالفه الحسن اي لو كان اجماعا لما خالفه اصلا ولا يجوز لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول
فالحق ان الحسن مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر
لكفره قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال فح يلزم آه اقول فقوله ترك اظهار القيد الظ انه ليس من قبيل
ترك القيد بل ينبغي ان يكون من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله
فها هنا قد جعل ايمان الزاني كلا ايمانه تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي ان
يفعل امثال ذلك قوله على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى التراب اقول الظ ان الجار متعلق بقوله عم
دخل

دخل ... من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
وجه الاستدلال اقول فقوله اه كلمة من عامة ... عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق
كذا في شرح المواقف وفيه بحث ايضا ويقول المراد بما انزل الله تع هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون واشتمال عليه متعبدين ... غير مكلفين بالحكم بها فيختص
اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحو نقول بموجبه قوله ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون اقول فقوله حصر الفسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدأ فيصدق
ح ان كل فاسق كافر وقوله ان هذا الحصر ادعائي والاولى ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التاكيد لا
للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا يختص فاسق مطلقا فيمن به كفر بعد الايمان
ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف الى فرد كامل هو الكافر
بعد الايمان قوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اقول فقوله على الترك مستحلا يعني ان ترك الصلوة مستحلا
لتركه فقد كفر كذا من ترك استخفافا بالدين فهو كافر واما ان ترك الصلوة مجانة وتكاسلا فهو
لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا تسقط عدالته فلا تقبل شهادته نعم يكون فيه كفران النعمة وذكر في شرح
المواقف ان الحديث المذكور خبر واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان
العذاب على من كذب وتولى اقول فقوله ان تعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى
والامام من قريش والكرم في العرب وقوله اعني الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا
ان العذاب كائن على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفة وهو الكون على المكذب قوله وقس عليه
نظائره نحو ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقال السيد في شرح المواقف قلنا المفرد المحلى باللام
لا عموم له فيحمل على الكامل فان قلت نقول المراد به على تقدير عمومه وهو الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراد الخزي
الكامل في الكافرين لا انحصار افراد الخزي مطلقا في الكافر قوله والله لا يغفر ان يشرك به ... يكفر
اقول اعلم ان الشرك مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد في الحديث لان الكفار
كانوا يتبعون الشيطان في ذنبهم ولا يتبعون الله تع ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يقولون بان خالق
السموات والارض هو الله تع وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان لله تع وذكر في شرح المقاصد
ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو منافق وان اظهر الكفر بعد الايمان فهو
المرتد وان قال بالالهين او اكثر فهو مشرك وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة

عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا ح

منعطل ۱۲

فهو الكتابي كاليهود والنصارى وان كان يقولون بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري وان
كان لا يثبت البارئ تع فهو منعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره واظهار شعائر
الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله وبعضهم الى ان يمتنع عقلا اقول قوله فلا يرد
ما قيل يعني ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض في قوله وبعضهم هو البعض من اهل السنة فاعترض
على الش بان ما ذكره انما يناسب اصول المعتزلة دون اصول اهل السنة فاجاب بان المراد بالبعض من
المعلمين فيتناول المعتزلة قطعا وقوله فينا في قولهم اي قول اهل السنة وقولها انه يجوز آه بهذا ناظر الى
قوله فلا يرد اي لو سلم اه قوله لا يحتمل الاباحة وهو كلام اهل السنة والجماعة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال
الاباحة امرا عاديا لكون الاباحة منافية للحكمة بدون لزوم القبح العقلي فلا يرد انه قول بالقبح العقلي آه
وقوله ان نهاية الكريم اه رد على قول الش والكفر نهاية في الجناية وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع [الايات و]
اي لا نم ان اعتقاد الابدي يوجب الجزاء ولو سلم فلا نم انه يوجب الجزاء الابدي قال الش والاحاديث في هذا
المعنى كثيرة نحو قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا وان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله عم في اثناء حديث السؤال ستر تها عليك في الدنيا وانا اغفرها
لك اليوم قوله والمعتزلة يخصصونها فظن ان الضمير للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة يعم الشرك بل كل
عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية والبعض واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا
لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة الصغاير عامة والصحيح اقول قوله اذ المغفرة آه علة لقوله لا يصح
على زعم المعتزلة ينبغي ان يكون معنى قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو ان يقال مثلا ويغفر ما دون
الشرك واذا كان ما دون الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الصغاير والكبائر
المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرون بالتوبة يكون مغفورا كسائر المعاصي فلا معنى لان
يقال يغفر ما دون الشرك وورد ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة وواجبة عندهم فلا
فائدة في تعليقها بالمشية وان مغفرة الصغائر عامة بل هي عامة عندهم واجبة ايضا اذا اجتنب الكبائر
فلا فائدة في تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القائلين بتخصيص المغفرة
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء جعل الضمير في قوله تخصصونها راجعا الى الايات والاحاديث
او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة لا للايات والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف
الظ

منلاحو

الظ وقوله مخصوصة بالصغاير وانت خبير بان كلمة ما كانت ههنا كالمقابلة بالشركة فينبغي ان يكون عامة
لما دون الشرك من الكباير والصغاير اذ لا يحسن ان يقال ان الله لا يغفر ان يشرك ويغفر ما دون الكباير
من الصغاير لمن يشاء وعدم حفظ لمن كان له معرفة باساليب الكلام وقوله لا يجب مغفرة صغيرة
غير التائب يعني ان هذه المغفرة جايزة عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها ان شاء بخلاف مغفرة
الكبيرة غير التائب فانها غير جايزة عندهم فلا يغفرها اصلا هذا لكن يشكل بان مغفرة صغا
ير العبد اذا اجتنب الكباير عامة واجبة وان لم يتب عنها اصلا فافهم قوله انما يدل على الوقوع اه
اقول قوله انما استطرد ذكره اه يعني ان الش ذكر قوله انما يدل على الوقوع اه استطرادا في الجواب عن المعتزلة
واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت النصوص اه وانما قال استطرادا في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح
فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنا في قوله والمعتزلة يخصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
او يفهم من هذا الكلام انهم لا يجوزون العفو عن الكباير بدون التوبة فوجب العقاب على الكباير عندهم
بدون التوبة وهذا وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطرادا وقوله
بهذه الآيات وهي قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تع ومن قتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ان الفجار لفي جحيم فهذه الآيات على تقدير عمومها لكل العاصي و
القاتل والفاجر انما يدل على الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع نصا و
في الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قوله وزعم بعضهم آه اقول فقوله هذا مذهب الاشاعرة من جواز الخلف في
الوعيد من الله تع هو مذهب الاشاعرة اذ تخلف الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تع ولا في صفته ايضه
وقوله وفيه جواب آخر اي في هذا المذهب جواب آخر عن ماذكره الش في قوله والجواب انها على تقدير عمومها آه
قوله تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع اقول فقوله على المشية في الآية الاولى فان له نار جهنم ان شاء الله
لكنه لم يصرح بقوله ان شاء الله تع تخويفا للعاصي وزجرا له وذهب بعض الافاضل الى ان آيات الوعيد
والوعد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الدعاء على العصاة في
صورة الوعيد والدعاء للمؤمنين في صورة الوعد فعلى هذا التوجيه ايضه لا يلزم الكذب ولا التبديل
قوله بخلاف الوعد هذا سكون العين بغير الياء واما الوعيد بالياء فهو للانذار والتخويف قالوا
ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به الباري تع بخلاف الخلف في الوعد فانه يعد
نقصا يجب تنزيه الله تع عنه اذ الخلف في الكرم لا يليق بالكريم القادر عليه والحق ان الخلف
مطلقا

جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة **قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غيره **اقول** العدم
قيام الدليل اى على الوقوع وقوله فلا نثبات جزء الاول من الدعوى يعنى ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين
احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثانى وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح فى الادلة انما يفيد الجزء
الاول وهو الجواز ولا يفيد الجزء الثانى وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع
دون الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح من الادلة تدل على الوقوع ايضا اما قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فانه تعالى نص مغفرة ما دون الشرك من الصغائر والكبائر على ما يشاء مغفرته
وبعضهم من ذلك ان لا يشاء مغفرته من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا بل يكون معاقبا عليه
وهذا ظ لمن كان له معرفة باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
فدلالته على وقوع العقاب والمجازاة ظ فى كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تعالى ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فتامل **قوله** واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر حاصله ان التكفير مقيد
بالمشية فلا قطع بالوقوع **اقول** فقوله ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال نكفر عنكم
سيئاتكم ان شئنا وقوله فلا قطع بالوقوع اى بوقوع تكفير الصغائر فلا تدل الاية الكريمة على عدم
التعذيب لاجل الصغائر وقوله ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر آه اى فى الآية الكريمة يجب ان تحمل
الكبيرة على الكفر اولم تحمل لزم المحذور لان احدهما ان يبقى التقييد بالمشية بلا دليل وذلك لان
الكبيرة لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكبائر مطلقا لكن معنى الآية الكريمة ان تجتنبوا الكبائر
مطلقا نكفر عنكم صغائركم لكن مغفرة الصغائر كانت متعينة فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا
والثانى ان يبقى التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغائر يكون حاصلة البتة
اجتنب الكبائر مطلقا او لم يجتنب ظ لا فائدة فى التعليق بالاجتناب عن الكبائر مطلقا هذا و
لمانع ان يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله يبقى التقييد بلا دليل فلا مثل قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغائر كانت مقيدة بالمشية لان بعض
مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد فى التقييد بالمشية حتى يخرج الصغائر الغير المغفورة
واما قوله والتعليق بالاجتناب بلا فائدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب
سوى الصغائر من الكبائر مطلقا كانت الصغائر كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر
اصلا لم تكن الكبائر مغفورا ولا الصغائر المعدودة بالكبائر مغفورة فعلى هذا

هذا ينبغي ان يكون في التعليق بالاجتناب فائدة الاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر يكفي ههنا وان كان احتمالا
عقليا لان الش بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع ولك ان تقول المراد بالكبائر ما يقابل الصغائر
ويجعل بعض الصغائر مخصوصا بمثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة المقبولة
ثابتة لا يقال مرتكب الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة اقول فقوله اولعدم الدخول اه او حرمان الشفاعة
لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق الشفاعة بعد دخول النار وقوله لا يستلزم
الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة ولا يكون مرتكب
الكبيرة محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اقول وقد دلت الاية الكريمة على ان الاستغفار
لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله تع محمد صلعم بالاستغفار ثم ان الاستغفار
شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا شاملا لجميع المؤمنين والمؤمنات وشاملا لاصحاب
الكبائر ايضا وهو المط قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى الله اقول والحق ان الاسلوب قوله تع فما لهم
تنفعهم شفاعة الش فعين يدل على ثبوت الشفاعة في حق اهل الكبائر والا لما كان النفي نفعها عن
الكافرين معنى على ما ذكره الش على التفصيل والله الموفق قوله ولا تقبل منها شفاعة ظاهر اقول
يقال جزئ عني هذا الامر اي قضى ومنه قوله تع لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله ينفي
اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق
النفي فيفيد العموم ايضا فهذه الاية ينفي اصل الشفاعة سواء كان بمعنى طلب العفو عن الغير كما ذهب
اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله قاطعها يقبل بطريق آخر
لعله اراد ان كلمة من في الاية الكريمة اجلية اي لا يقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو
قبلت الشفاعة فانما تقبل من اجل النفوس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا
وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولة لاجل
النفوس العاصية المشفوع لها بل يكون كل شفاعة مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة
فلم يظهر في الجملة النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية نكرة وقعت في سياق النفي
فيفيد العموم ايضا قوله بعد التسليم دلالتها على العموم في الاشخاص شير الى منع الدلالة على عموم
الاشخاص واعترض بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها ايضا ويمكن ان
يجاب بانه لا ضرورة في رجوع الضمير من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

الضمير الى ح

وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم
لو قيل الضمير للنكرة لوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فتمنع الضمائر بعد جدا اقول فقوله يشير الى منع الدلالة
آه فيد ان الضمير للمعهود او لانه نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم فلا يكون عاما للاشخاص
وقوله فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع بهذا على ما في كتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب
الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل راسا ونحو لا يأكل لحما غير ذلك وقوله ليس يلزم منه
اه وانت خبير بانك اذا قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على السطح والآية
ان ما نحن بصدده كان من قبيل قولك ولا هو على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير
صحيح وقوله نعم اه وهذا هو مراد ذلك المعترض ايضا قال الش والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها
حال الوقوف على الصراط او في الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك تخصيصا بالكفار ان قيل اه فان
قلت كيف يكون الدلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جائزة اصلا قلنا الدلا
لة العامة كانت بحسب اصل الوضع للفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القرائن الخارجية
والقرائن الخارجية ههنا هي الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان تخصص بهذه الادلة
الدالة على عموم الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب في شرح المواقف عن ادلة المعتزلة
بان يقال ولا نسلم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ولا يلزمنا في اثبات
الشفاعة لا بد ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فانه جمع بينهما قوله فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة عند
المجتنب عن الكبيرة تم والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتامل اقول فقوله رح لا نم ان لا معنى للعفو صغيرة من
لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب للصغيرة ايضا فح كان للعفو معنى
لكن المشهور من مذهب المعتزلة ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام الش مبني على المذ
هب المشهور اذ لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغائر سواء اجتنب عن الكبا
ير او لم يجتنب وقوله غير مفيد بحث ان قوله فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة الى الصغيرة المجتنب لكنه لا
يفيد اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الش مبني على ما
هو المشهور فتاملا بين المحملين قوله لانه باطل بالاجماع لان جزء الايمان هو الجنة اقول فقوله ان يراد اه ان

عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما وقوله فيرد عليه النصوص المعاضدة
لا يخفى عليك ان مقصود هذا السائل هو المعارضة على هذه النصوص المعاضدة وذلك لان هذه
النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السائل ان هذه النصوص وان دلت على
ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الا
يمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله حتى لو فرضنا يرد عليه ليس المعتبر عند الكرامية
مجرد اللفظ اقول فقوله يرد اه وقد اورده الش في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يقولون ان الايمان
هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كا
نت واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزء منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى
كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على السند لان الجواب المذكور مبني على منع المقدمة القائلة على ان اهل
اللغة لا يفهمون منه الا التصديق باللسان وحاصله ان يقال لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط الا ترى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم يوضع
لمعنى او وضعت لمعنى آخر لم يحكم اهل اللغة بان المتلفظ بتلك الالفاظ مومن وذلك لعدم دلالتها على
وجود التصديق العقلي الذي هو الايمان ثم لا يخفى ان هذا العذر المذكور يكفي سندا للمنع فافهم وقوله
اذ لا دخل في الاوضاع علة لقوله فبطل وقوله لا اعتبار للسان للدلالة وقوله لم يستحق الجنة ولا يخفى
قوله ايضا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر يسمى مومنا لغة اقول قوله
انما يطلق عليه لفظ المومن حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المومن عند
اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المومن عند اهل اللغة ايضا يكون بمعنى
المصدق بالقلب ويكون الاطلاق بهذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم واما عدم وجود
التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المومن حقيقيا كما اذا اطلقت زيد العالم
مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة ههنا مع عدم وجود معناه الحقيقي ويويد ما
ذكرناه قول الش وتجري عليه احكام الايمان انما يجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده
بحسب الظ لا بناء على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة في
الاقرار ايضا قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق باللسان يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق
العقلي

ولا فی انه یترتب علیه احکام الایمان ظاهرا وانما النزاع بینه وبین الله تع الی النزاع یکون فی الایمان
الحقیقی الذی یترتب علیه احکام الایمان الاخرویة هذا کلامه ویعلم منه ان تسمیة الاقرار ایمانا
یکون تسمیة المجاز اللغوی لکون الاقرار دالا علی وجود الایمان الحقیقی الذی هو التصدیق القلبی
ولذا اجری علی المقر بلسانه احکام الایمان الذی هو القلبی ولا یفهم من کلام المواقف ان یکون
تسمیة الاقرار ایمانا بطریق الحقیقة کما زعم قوله ولا یکفی فی الایمان اقول فقوله هذا مذهب الرقاشی فان
والقطان الی ان الایمان اسم للاقرار بحقیقة ما جاء به النبی ع م لکنه قد شرط مع ذلک الاقرار معرفة
القلب سواء کانت هذه المعرفة حاصلة بطریق الضرورة او بطریق الکسب وذهب القطان الی
انه اسم للاقرار لکنه قد شرط التصدیق الذی لا یکون الا بالاختیار والکسب واما الکرامیة فهم
لم یشترطوا فی الایمان شیئا من المعرفة والتصدیق حتی ان من اضمر الکفر واظهر الایمان یکون
مؤمنا فی نفس الامر الا انه یستحق الخلود فی النار علی ما قال قوله وایضا الاجماع منعقد اه اقول اذ
المص وموافقوه کانوا یقولون بان امر الاقرار فی الاخرس ثابت حکما بناء علی ثبوت التصدیق الذی
هو الرکن الاعظم واما علی ما ذهب الیه الکرامیة فلیس التصدیق شرطا ولا شطرا فی الایمان
فلم یثبت فی الاخرس نفس الایمان الذی هو الاقرار لا حقیقة ولا حکما وهذا باطل بالاجماع
قوله مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة اقول فقوله واما عطف الجزء علی الکل اشارة الی جواب
ما قیل لم لا یجوز ان یعطف علی الشیء ما یدخل فیه لنکتة وهی الاهتمام بشان المعطوف لکونه اشرف
کما فی قوله تع تنزل الملائکة والروح او لکونه ثمرة مقصودة کما فی قوله تع ان الذین امنوا وعملوا
الصالحات فان الاعمال ثمرات الایمان والایمان بلا عمل کشجرة بلا ثمر وقوله ولکن بالظاهر یعنی
ان الآیة الکریمة یقتضی بظاهرها ان العمل لیس هو نفس الایمان ولا داخلا فیه لان الشیء لا یعطف
علی نفسه ولا الجزء علی کله فیجب العمل بظاهرها ما لم یقم دلیل دال علی خلافه قوله لامتناع اشتراط
الشیء بنفسه اقول ای لو دخل الاعمال فی الایمان یلزم اشتراط الشیء بنفسه لانه تع جعل الایمان شرطا
لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الایمان الذی هو شرط الاعمال وجزء الشرط شرط
فیکون الاعمال شرطا لانفسها وانه محال لامتناع توقف الشیء علی نفسه قوله وهذا ای کونه زائدا
اقول وهو اشارة الی الجواب عن نظر الشارح یعنی ان مراد ابی حنیفة هو زیادة الایمان بزیادة ما یجب الایمان
به فی الواقع وهذا لا یتصور بعد عصر النبی ع م واما زیادة الایمان بحسب الاطلاع علی تفاصیل الفرائض
فلا

ابدان يريد جزاء الايمان في جنتهم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو الثواب
الاعظم ومعلوم ايضا ان دار الثواب هي الجنة فالمنع المذكور غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع قوله والذين
وعملوا الصالحات اقول فقوله مبني هذا الاستدلال اه فانه رتب الوصول الى جنات الفردوس على الايمان
والعمل الصالح من غير اشتراط ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في
النار والا لما دخل الجنة ثم انه تدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قائل بالفصل
بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فيكون الآية دالة على كون المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان
وقوله وتبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وان من دخل فهو خالد
فيها وقد جعل جزاء للكفر على الاطلاق من غير التقييد بالشدة ونحوها فلا بد من جواز التفاوت با
لشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية بهذا الدليل الزامي والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم
اقول فقوله فلا بد من جواز التفاوت وهو ان يقال لجواز ان يكون مراتب حقيقة النار متفاوتة في الحرارة
حتى يعذب الكفار انواعا من العذاب بخالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد من عذاب المؤمن وان
كان هو ايضا يخلد في النار فعلى هذا يكون الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان
في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الزامي آه قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على وجه
الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض
عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها قوله مضرة خالصة اقول فقوله لم ينفصل عن مضار
الدنيا يعني ان مضرة الدنيا غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن مضرة الآخرة خالصة عن
المنفعة لم يتميز احدهما عن الاخر وقوله لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص غير مفيد ههنا فان
عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال لا نم الخلوص قوله وقد يستعمل في المكث اقول
والمقصود منه توجيه كلام الشارح ههنا فقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استغراق الازمنة في المكث الطويل
معنى عام بيننا وان خلود الكفار ولا معارض له فبقي على معنى الدوام لانه الظاهر المتبادر عن لفظ الخلود
وبيننا وله ايضا خلود اهل الكبائر لكن كان له معارضة فيحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل
هو من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر
والبيانات اصلا قوله وما انت بمؤمن لنا اقول لا يخفى ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكر في الصحاح فاللام
في قوله تع بمؤمن لنا ليست للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل قال في شرح المقاصد وهو يتعدى بالباء

لاعتبار الاقرار والاعتراف كقوله تع آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول
كقوله تع حكاية وما انت بمؤمن لنا قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق اقول فقوله اي يحصل في قلبه ان الخبر ثابت
له الصدق وحاصله ان يعلم ان المخبر صادق في نقله مطابق لما في الواقع الى مرتبة كما في السوفسطائية وكما
لبعض الكفار على ما دل عليه قوله تع يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك وقوله عن الاذعان اي القبول والتسليم قوله صرح بذلك آه اقول فقوله فان قلت آه
وقال في شرح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود والاستكبار كما
للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهذا ظاهر البطلان قلنا
نحن لا ندعي الا كون التصديق على ما فسره ائمتهم هو التصديق اللغوي المعبر عنه بكرويدن غايته
انه يجب في الايمان اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحد والاستكبار واما انه يلزم على تقسيمه و
تفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك
بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كونه بعض الكفار موقنين بجميع
ما جاء به النبي عم غير مصدقين هذا كلامه يعني لا نم امكان الايقان بدون الاذعان ولا نم
ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين فقوله امر قطعي والحق انه امر عام يتناول القطعي
والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم ايضا نعم قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان
تصديق خاص وقد اعتبر فيه شرائط مثلا كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا
فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح ان القول بان المعتبر في جميع افراد الايمان هو
اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله وكذا يكفي آه
الضمير المستتر في يكفي راجع الى المعنى المعبر عنه بكرويدن وههنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو انه
يقال ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي ان يقع في القلب النسبة
الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن قوله كان اطلاق اسم الكافر
عليه اقول فقوله اشارة خبر لكل واحد من المذكورين يعني الاشارتان بان الكفر في مثل هذه الصورة
آه والحق ان مراد الشارح هو ان الكفر في امثال هذه الصور مما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله

له زمان آخر

نخ ايضه لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم وجعل ايمان اليأس في حكم العدم فاراد باطلاق
الاسم الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بقوله نجعله كافرا انما نجعله كافرا فيما بيننا وبين الله
لا في مجرد اجراء احكام الاسلام وهذا ما قاله في شرح المقاصد انه لا اعتداد بالتصديق
مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الاكتابين كما زعمه قوله ركن لا يحتمل السقوط اقول فان قيل
تصديق اصحاب النبي عم بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تع فول وجهك شطر
المسجد الحرام قلنا السقوط ثم فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا بالزمان اول الاسلام والتصد
يق متعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك
تصديق آخر متعلق بحكم آخر فتامل قال الش والاقرار قد يحتمله فان قيل كيف يحتمله مع ان انتفاء اجزاء يستلزم
انتفاء الكل قلنا ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القران ركن من
اركان الصلوة مع انها تسقط من الاخرس والامي قوله والتصديق باق اقول فقوله هذا مناف لما
وانت خبير بانه لا يذهب للسائل ما هو المشكو وذلك لان قول الش التصديق باق اشارة الى
هذا المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة النوم كما ذهب
اليه الفلاسفة قوله والذهول اقول فقوله لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون
في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني وقوله قد يذهل فيه اي في حال حضور
فان الانسان حال حضور التصديق في قلبه جاز ان تذهل عن حصول هذا التصديق الحاضر بان لا يلتفت
الى نفس هذا التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا عنه
حصوله لا لغة ولا عرفا قوله حتى كان مؤمنا بالله ا ه قوله ولان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضا
ده في حكم الباقي كان الاقرار في العمر مرة كافية في بقاء الايمان مع ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان عند
كثير من المحققين فان قيل فالاقرار ايضه لا يحتمل السقوط اذ الشرع جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق
كذلك قلنا ربما يطرء على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام اقول وهو مذكور في شرح المقاصد ايضه فقوله لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام عليه في
الدنيا من الصلوة عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو
ذلك وقوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاثار الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار
للغرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره في هذا المذهب ايضه فلا فرق

القراءة نخ

بين المذهبين في وجوب الاظهار للغير وذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه
ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تع ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار ح لاجراء الاحكام عليه فقط قوله والنصوص
معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فقيل لا اقرار جزء منه اقول واما التصديق اه ذكر في شرح
المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب
بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن اللغة لبينه للامة نقله
وتغييره بالتوقيف كما بين لفظ الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك
النقل اولى ولان خلاف الاصل ولان المعنى الاخير غير التصديق هو خلاف الاصل واراد ان سائر ما في
القلب هو خلاف الاصل وقوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان
الشرعي والجزء الاخر هو الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في نحو قوله تع وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي
وهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي وقوله يجب خصوص المتعلق والمتعلق ما جاء به النبي عم
وقوله فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا اتم ثم لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار
كونه مما صدق عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف
واللام للعهد فهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن
معناه اللغوي الى معنى مباين له كما عرفت فتعين ان المراد به التصديق في النصوص ايضا لكن التصديق
المتعلق بما جاء به النبي عم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى آخر
بحيث يعتبر فيه امر زائد هو الاقرار قوله هلا شققت قلبه اقول قال بعض الافاضل ان الشارح قال
النصوص متعاضدة لذلك ولم يقل النصوص حجج لذلك اشارة الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا
يلزم ان يكون كل واحد دليلا مستقلا ولا شك ان قوله هذه شققت قلبه مما يؤيد ان يكون محل الايمان
هو القلب فلذا قال في المواقف ويؤيده قوله عم لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه هذا كلامه فقوله ويؤيده اشارة الى انه يؤيد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن حجة مستقلة
وقوله هلا شققت مقول قوله عم قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان اقول متعلق عندهم اي عند اهل
اللغة وقوله انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذ لو وقع النقل في الشرع لم يفهم اهل اللغة من الايمان التصد
يق باللسان فانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان
عبارة عن

فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الش هو التنبيه على ان لا فرق بين الزيادتين المذكورتين في المعنى
وفي اجراء الاحكام عليهما قوله ولا خفاء في ان التفصيلي اقول وهو مبني على ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته
وانما يتكثر بحسب تكثر متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لا يتكثر بحسب ذواتها وانما يتكثر بحسب تكثر
الاعتبارات فقط وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي ليس ازيد من الا
يمان الاجمالي الا بحسب الاعتبار والاولى ان يقال انا اذا امنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق
ثم امنا بان الجنة حق مثلا فلا شك ان الايمان الاول هو الايمان الاجمالي والايمان الثاني هو
الايمان التفصيلي ولا شك ايضا ان الايمان الثاني تصديق مغاير بالذات للايمان الاول الذي
هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد من التصديق
الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل
قوله وحاصله انه تبدله اه اقول فحوله عبارة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما
ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة
ثانية وقوله فان الدوام على التصديق خير التصديق يعني ان المتبادر من قولهم الايمان لا
يزيد ولا ينقص كما اشار اليه الش وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته بل
هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان قوله وفيه نظر لان حصول المثل اقول وهو مذكور في شرح
المقاصد والمقصود هو الجواب عن السند الاول للخصم بقوله تع واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح المقاصد
واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبي عم
يفضل على من عداه باستمرارها بتصديق وعصمة الله تع اياه من مخامرة الشكوك والتصديق
عرض لا يبقى فيبقى للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عم امثالا من الايمان
لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون له اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله من ذهب
الى ان الاعمال من الايمان اقول فحوله ومن ذهب اه لعل مراد الش من ذكر ذهب هو الاشارة
الى المعارضة بالايات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك فلا حاجة لان يذكر
هذا المذهب في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو التصديق القلبي حتى حملوا الايات
الدالة على زيادة الايمان على هذا التوجيهات المذكورة ثم الشرح وقوله كما هو مذهب الخوارج
لا يخفى عليك

فلا وجه له

عليك آه قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب
السلف والمحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط
فرضا كانت او نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف وقوله مذهب الجبائيين
يعني الجبائي وابنه ابا هاشم ومذهب هولاء هو ان الايمان هو الفرائض من اعمال الجوارح
دون النوافل وقوله تجب بها في الصلوة اى تجب زيادة القران او القيام في الصلوة والاظهر
ان يقال كزيادة الصلوة تجب بها القراءة والقيام واعلم ان ما شرع جزء هو ما جعله الشرع جزاء
من الشئ بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى الشئ واما ما يقع جزء فهي اعم من ذلك فاصل القراءة في
الصلوة مما في الشرع جزء وزيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة يكون مما وقع جزء لا من شرع
جزء او نفي طاعة لا يخرج عنها طاعة وهذا اقرب من مذهب الخوارج وقوله او واجب كذلك قال
اى واجب لا يخرج عنه واجب وهذا اقرب من مذهب الجبائيين انتهى وقال بعض المحققين لا يخ
وهذا اعتراض على قوله وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان اه هنا اعتراض اخر وهو
ان يقال ان مراد من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان الايمان لا يزيد ولا ينقص بحسب
اجزائه الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها يزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة
الايمان بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر اى تسليم النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وهو على وجهين احدهما
ان يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والثاني ان
يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا فرد من
الاول كما لا يخفى قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل فان التكليف اقول قوله اى باعتبار
التحصيل يعني ان التكليف بالايمان انما يقع باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشئ بحسب
تحصيله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف به بحسب نفسه لا يتصور الا في مقول الفعل
والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقول الكيف كما اذا كان كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب
فان السواد من مقول الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية والتكليف
بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا والايمان من مقول الكيف لانه من مقول العلم الذي هو من
مقول الكيف في قوله تكليف بالنظر الموجب له اه يعني ان نفس الايمان ليس متكلفا به حقيقة بل المتكلف
به

به حقيقة بل المتعلق به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وفي قولهم الايمان متعلق به من قبيل الاسناد
المجازي وقوله معرفة الله تع واجب اجماعا فان لفظ هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان متعلق به
ان
والاسناد فيه اسناد حقيقي وكذا قوله تع امنوا بالله وقوله والحق تاييد لكون نفس الايمان مكلفا
وقوله ويجب التحصيل ولو يجب التحصيل وقوله ولزاري ولكونه معدودا حاصلا لا يجب التحصيل قوله
ولا يكفي المعرفة من شاهد المعجزة يعني لكونه مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا على ان التصديق اذا جعل
من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال لكونه مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار
قال في شرح المقاصد وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط على ما علم من اخبار المخبر وهو امر
كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى كلامه
واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري كما ذكره بعض المتاخرين فالمناسب ان يقال
يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذي هو فعل اختياري وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالا
ختيار ويناسبه ما قال بعض المتاخرين ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا
زائدا على العلم لكون العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكر في شرح المقاصد وقوله و
ليس المختار عند الشارح هو ان يكون التصديق من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان
بعض المتاخرين اختار انه فعل اختياري فتامل قوله بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام اقول
فقوله والانقياد للاحكام اي للاحكام الشرعية وهذا يتناول الانقياد للاحكام الشرعية العملية
وهو انقياد الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب
لكن للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون
الانقياد للاحكام الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف بالاخر ايضا ولعل المراد باتحادهما
هو ان كل واحد منهما لا يوجد بدون الاخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا يعني بوحدتهما سوى هذا
واما دعوى الترادف بينهما فخلاف الظ قوله ويؤيده اقول فقوله اي لم يجد في قرية لوط اه يعني ان كلمة غير
في قوله تع فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئا غير بيت
من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه
يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين

فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا في شرح المواقف وقوله لو اخرجت العلماء اه لا نزاع في عدم كون المسلم اخص
من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح
المنع بناء على تجويز كون المؤمنين اخص من المسلم اولا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء فما ترك الا بعض العقلاء
اذا كان العقلاء اعم لان المعنى ح فما ترك احدا من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء
فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هف وقوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم ههنا بحث فان مفهومان
بين المسلمين احدهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالنص ان فلو كان الاسلام اعم
فوجد نوع من الاديان حينئذ كان مقبولا يلزم بطلان المقدمة الاولى هف وقوله لست تحكم سهو من تقضى في
علم الكلام اذ هو ليس غير الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية **قوله** وبالجملة اه تصوير المدعى نفوله
ويثبت بكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا بكل واحد من الترادف والتساوي فان كل
واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الاخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمنين والمسلم من
الاخر ظاهر كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الاخر فباعتبار شمولهما وهما المؤ
من والمسلم لا باعتبار انفسهما اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد و
والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق **قوله** فما اجرى من اوامره **اقول** يعني
ان قول من اوامره لا يصلح ان يكون بيانا لما اجرى الا باحد التاويلين اللذين ذكرهما والاولى ان يقال اي فيما اعلم
فان كون اجرى بمعنى اعلم شايع مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يحتاج الى المجاز والتاويل من غير ضرورة **قوله**
والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية **اقول** فقوله وذا يستلزم اه فيه منع ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصد
قون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية اي
التسليم والالتزام لكونه تعالى خالقا للكل وموجبا للعبادات عليهم وهذا ليس عين التصديق بسائر احكامه
لكنه يستلزم **قوله** وهو في الاية بمعنى الانقياد **اقول** فقوله ولكن قولوا امنا فعلى هذا يكون الامر للتهديد والتخويف
نحو اعملوا ما شئتم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد والظاهر يكون قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعني
انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر واعلم ان قوله ثم قالوا اسلمنا يؤيد ما
ذكره الشارح وحاله كحال من اراد ضرب زيد فيقول لهم لا تضربوه ولكن قالوا ادبناه يعني ان الايذاء والضرب
ليس بمجرده ولو كان المراد ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان تغاير اللفظ يدل على تغاير
المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظاهر والمتعارف **قوله** فان قيل قوله صلعم هذا معارض **اقول** فقوله هذا معا
رضة

معارضة في المقدمة اه حاصل الدليل المذكور هو ان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد
وكل واحد من التصديق والانقياد لا يوجد بدون الاخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد ان لا يوجد
كل واحد منهما بدون الاخر فالسؤال الاول يكون معارضة دالة على نفي المطلوب المذكور وهو قولنا فهما
متحدان والسؤال الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصد
يق وقوله فلا يرد السؤال على المشايخ اه الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى انه
لا ينفك احدهما عن الآخر وقوله ان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين يدل عليه سياق كلام
الشارح وسياقه فقوله لا ينفك احدهما عن الاخر اي لا ينفك كل واحد منهما عن الاخر وليس مرادهم ان
احدهما فقط لا ينفك عن الآخر كما توهم ذلك القائل وقوله على ان فيه عدولا عن التوجيه كما وقف
ان سؤال كلام على المقدمة القائلة ان الايمان هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الا
يمان الذي هو التصديق كما توهمه ذلك القائل حتى اجاب بان الحديث يدل على عدم الانفكاك الاسلام عن
التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ اي السؤال بان الحديث يدل على انفكاك الاسلام عن التصديق
بناء على ان الاسلام هو الاعمال والاعمال يوجد بدون التصديق وهذا حاصل السؤال الثاني الذي ذكره
الشارح بقوله فان قيل قوله عم اه **قال** الشارح بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى في ان كل واحد
من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل و
يحصل به تزكية النفس والاعجاب **قوله** وذهب بعض المحققين اه حاصل كلامه ان الايمان المنوط
فتنبه ح
النجاة امر خفي له معارضات كثيرة من النفس والشيطان فعند الجزم بحصوله **اقول** فقوله امر خفي اي هو
امر خفي للعبد الذي حصوله هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شيء من المعار
ضات كاتباع الهوى والشيطان والخطاء الغير ونحو ذلك صاحب يحمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان
ذكره في التاتارخانية وينبغي للمسلم ان يتعوذ بذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب
للنجاة من هذه الورطة بوعد النبي عم وذكر والدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك
شيئا وانا اعلم واستغفرك عما لا اعلم انك انت علام الغيوب. وقوله فعند الجزم بحصوله اه اي لو فرض
حصول الجزم بحصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل الامن من ان يتعوذ به شيء من معارضات النجاة
اذ يحتمل ان يحصل في المستقبل شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك وقوله وهذا قريب اي ما ذ
هب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع مقبول عند العقل لكن مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع

ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكره في شرح المقاصد والا فكثير من السلف ذهبوا الى ان الاعمال
بدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله تع على ما ذكره في شرح المقاصد قوله بناء على ان العبرة في
الايمان والكفر آه اقول فقوله يعني ان المنجي والمردي يعني ان الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل
في الخاتمة هو المهلك قوله لا بمعنى ان ايمان الحال اه لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر قبل
ذكر قول الشارح والحق انه لا اختلاف في المعنى آه بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان ايمان الحال وان
كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا الكفر الحال فانه وان كان كفرا
صورة لكنه ليس بكفر حقيقة بحكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بخاتمة الامر والمفوض
الله المخالفة للحال خلا عبرة بما وقع في الحال قوله ان العادة المعتد بها يعني موصوف السعادة المعتد
بها ما هو من علم الله تع آه وذكر في شرح المقاصد ان السعيد هو الذي يعتد بسعادته من علم الله تع انه
يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة قوله فيكون التصديق ركنا لا يحتمل السقوط لعل الخصم يقول لا نم انه لا
يحتمل السقوط فان تصديق المشرك اذا سلم على الايمان ويكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا الشرك
جعله الشارع في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما يضاده فلم يحتمل السقوط حكما الا في حال النوم
والغفلة تامل قال الشارح والحق انه لا اختلاف في المعنى اي لا اختلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره مع
اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت قوله بل المعنى ان قضية الحكمة اقول قوله اي ترجيح جانب الوقوع اه ظ هذا الكلام
يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لا يصل هنا الى حد الوجوب لكن سيد الشريف قد حقق في بعض المواضع ان
ترجيح جانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب لا
يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة يقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست امرا واجبا
عليه تع بل هو امر عادي فلا يجب عليه تع ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد ما ذكرناه قوله في شرح المقاصد
والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قوله من احتمال الحكمة
الخفية في الترك اي في ترك ارسال الرسل وانت خبير بان وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من الامور
الضرورية العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك بل يلاحظ البديهة
ثبوت ضد ذلك فافهم قوله مستغن عن هذا التوجيه يعني التوجيه الثاني ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل
واجب بمعنى ان قضية الحكمة يقتضيه ولعل وجه الاستغناء كلام المصنف هو انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة
ومنفعة مع

مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له او المرجحة له فتامل قوله قوله وما ارسلناك الا رحمة اقول
فقوله يبين امر الدنيا والدين اه وذلك لان حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السفر وقد توجه اليهم طريقان
احدهما طريق مستقيم موصل الى ما هو المقصود مع انه لا خوف فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى
المطلوب مع ان فيه مهالكا كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان مبين الطريق الاول رحمة لاولئك
القوم سواء ذهبوا اليه ام لم يذهب اليه بل ذهبوا الى طريق الثاني وقوله لا يناسب سوق هذا المقام
لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو اعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار
انهم امنوا عن الخسف والمسخ فلهذا قال الشارح فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل
لبيان ذلك قوله وهي امور يظهر على خلاف العادة اقول فقوله بان ذكر التحدي مشعر به رد لما يشعر
بقيد موافقة الدعوى فان معنى التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعواه وتخصيه الغير عن
القراءة له — الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا نازعته للغلبة وتحديت القرآن اتينا اقرؤ كذا في شرح
المقاصد وقوله وقد مر في صدر الكتاب رد في بيان حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال
الش فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي وذلك لان معنى احتمال
النقيض في صورة الممكن بالامكان الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن
قابل للنقيضين على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم
محتملا لان يحكم فيه العالم حكما متعلقا بنقيضه ومنشاء هذا الاحتمال ضعف هذا العلم ثم ان وجود
الاحتمال الاول لا يستلزم وجود احتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية العادية في مثل قولنا
الآن ح — النار حارة وان جبل احد لم ينقلب ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت ههنا دون الاحتمال الثاني
كما لا يخفى قوله على انه امة ولنبي اقول فقوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف كيف يدعى صلعم في الجنة ولا
امة له هناك كان مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القضية كما يدل
عليه قوله تع فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة وكانت هذه القضية قبل النبوة
وقوله لم لا يكفي حرامته هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به وذلك لان حاصل الاعتراض
هو ان يقال لا نم انه صلعم كان نبيا في الجنة اذ لا امة هناك قوله لا امة له هناك وقع سندا
للمنع قوله لم يكن في زمنه نبي آخر اقول فقوله وامة آدم كذلك اي امره صلعم كان لاجل
التبليغ الى حوا وهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل

قوله لانه فلا امت ا م موسى آه سند للمنع بل يجعل معارضة اما اذا جعل سند المنع بان يقال لا نم ان
الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز ان يكون امر آدم ع م كامر موسى ع م فلا يستقيم هذا
الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قوله وقد يستدل ارباب البصائر اقول فقوله مبنى الاستدلال
الاول وهو قوله اما فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة آه وقوله على الثاني اشارة الى قوله اظهر
كلام الله تع آه وقوله والاجمال اشارة الى قوله نقل عنه من الامور الخارقة للعادة اه وقوله مبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله اه وقوله بالتفخير بفتح الميم الثاني و
قوله على وجه متعلق بقوله مكمل وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه ع م قد حاز اصناف الكمالات لا يتصور
العلمية والعملية على وجه في غير جنس النبي اصلا وقوله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما
انه ادعى ذلك الامر العظيم وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثاني يعني انه صلعم
قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس نبي اصلا قال الشارح وقد دل كلامه وكلام الله على آه —
ذكر في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين انه صلعم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل
التاويل اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله وما ارسلناك الا
كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن الآيات
وكونه رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله لكنه يتابع محمد صلعم اقول فقوله وما
روى ان عيسى ع م هذا معارضة على معارضة المذكورة في الشرح وذلك لان قوله فان قيل قد
ورد في الحديث اه معارضة على كونه صلعم خاتم النبيين وان شرعه لا يكون منسوخا والمروى
بدفع الجزية عن عيسى ع م يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحدة منهما نقضا اجماليا
وقوله بقي انتهاء شرعه هذا الحكم يعنى انتهاء وجوب قبول الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم
الا الاسلام روى انه ع م قال ان عيسى ع م ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع
الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امراة بعد نزوله فيكون هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل
ذلك وقوله لانتهاء علته هو انقطاع الرغبة في اموال لغرب الغنيمة وكثرة الاموال التي لا صاحب
لها حتى لا يقبلها احد كما ورد في الحديث وقوله كما في سقوط نصيب المولفة القلوب ذكر في التا
تارخانيه واما المولفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله صلعم يعطيهم تالفا لهم
حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله صلعم سقط ذلك لوقوع الاستغناء
عن تاليفهم لما ذكرنا

اهل الاسلام وقوله حالاتهم قوله على تقدير استماله على جميع شرائط النقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن
اقول قوله شك العقل ... مثل ان يكون الراوي عدلا فلا او ضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام
ولا يكون معطوفا في امور الانبياء والدين قوله اما عمدا فبالاجماع اقول قوله باجزاء الشرائع واما الكذب
فيما عدا الشرائع فالظاهر انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي بان ذكره وقوله لو جاز اه اي
لو جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرائع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال كذا في شرح
المواقف ولعل المراد بهو انه محالة عادة والقول بانه محال عقلا يكون مبنيا على القول بالقبح العقلي وانه
ليس مذهب اهل السنة وقوله هكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ
الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة ايضا وهذا ايضا ممتنع وقوله قال القاضي اي ابو بكر
الباقلاني وقوله واما ما كان بلا عمد اه واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة
على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض دلالة المعجزة هذا والمعتمد هنا هو اجماع المسلمين
على عدم وقوع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية قوله وفي عصمتهم اقول يريد ان الكذب في غير الاحكام
التبليغية يكون كسائر الذنوب على التفصيل الذي ذكره الشارح هنا قوله او العقل هو مذهب المعتزلة
اقول قال بعض الافاضل ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ويستلزم التالي فاسد وقال
بعضهم ان صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدي الى الغفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس
او لم يظهر قوله جوز اظهار الكفر تقية اقول فقوله اولى الالقاء بالتقية اه وذلك لحصول الضعف
بسبب قلة الموافقة او عدم الموافقة بالكلية وقوله باعلام من الله كقوله تع لا تخاف انني معكما والله
وقوله تع يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روي ان الكفار قتلوا بعض الانبياء
عم ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح قدس سره كما روي ان داود طمع في امرءة اوريا فارسله
الى الحرب ليموت واجيب بان هذا افتراء الحشوية فلا عبرة به قوله مصروف عن ظاهره اقول وحاصله ان قول
الشارح والاقصر على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله والا فمصروف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى
كان قسما من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشئ قسيمه فاجاب المولى المحشي عن هذا
الاعتراض بوجهين كما ترى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ... بطريق سلب الذنب عن الاعيان سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او لم ينتسب
الى احد اصلا هذا اذا امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا اه وان لم يمكن سلب الذنب

عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا
محمول على ترك الاولى والثاني كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت
انه هذا دائر ظهر لك ان ما ذكره من السؤال والجواب ساقط بالكلية فتامل قوله ولا شك ان خيرية الامة فيه
منع لجواز ان يراد الامة الطريقة والدين وفلان لا امة له اي لا دين له وقوله كنتم خير امة اي خير اهل دين
كذا في الصحاح فقد دلت الاية الكريمة على ان امة محمد صلعم خير الامم دينا فيكون هو عم خير الانبياء دينا وهذا
معنى افضليته عم واما قوله بحسب كمولة والانقياد لهم الى قوله وكثرة اعمالهم فذلك احتمال بعيد لا اصل له
فلا عبرة به وان كان سند المنع فان فرق الامم بسهولة الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان اي التصديق
القلبي وكثرة الاعمال شكل لا يخفى على احد قوله لانه لا يدل على كونه افضل من ادم اقول فقوله وفيه ما فيه اي
لانم ان المراد بالاولاد اولاد آدم وفي العرف نوع الانسان نعم قد يراد في العرف من بني ادم نوع الانسان وكذا
لانم قوله هو المتبادر ايضا وقوله والاولى ان يستدل بقوله عم قد ذكر الش هذا الحديث في شرح المقاصد
ثم قال فاما قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه عم
وهذا القول منه تواضع من محمد صلعم وقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء
محمد صلعم ثم اختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله
عليهم اجمعين قال الش والملائكة عباد الله قيل هم اجسام لطيفة نورانية يظهر في صورة مختلفة ويقدر
على الافعال الشاقة قوله بدليل صحة الاستثناء اذ الاصل اه اقول فقوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج
والاخراج لا يتصور بدون الدخول واما الاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه
الا بضرورة وقوله لم يتناول امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم وقوله امر الادنى
بهذا تم الاندفاع اذ اقدم المدينة رسول ملك من الملوك فامر سلطان هذه المدينة اكابر سلطان
هذه المدينة واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يامر السلطان اصاغر
المدينة واذا نبههما اصلا فظهر ان امر الاعلى لا يتضمن امر الادنى قوله صح استثناؤه منهم تغليبا
في يكون الامر بالسجود لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا اقول والحاصل ان اسناد
الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان قد وقع في جماعة امرهم الله تعالى بالسجدة
امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة
على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الش قال الش والنهما ممكن ان اه ذكر
في تفسير القاضي انهما

انهما ملكان انزل التعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وهاروت وماروت انهما تمثلا
بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامراة ويقال لها الزهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت
بما تعلمت منهما فالمحكي عن اليهود قوله يعظان الناس اى ينصحان لهم ويقولون انما نحن ابتلاء من
الله تع لمن يعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر وفيه دليل على ان
تعلم السحر غير محظور وانما المنع عن العمل به هذا ماخوذ من تفسير القاضي قوله هو واحد اقول
قوله من حيث انه كلام الله تع اى من حيث الاضافة الى الله تع فيكون الكل متحدا باعتبار هذا
المفهوم العارض للكل اى كل واحد من تلك الكتب وذلك المفهوم العارض هو الاضافة الى الله
(تع) وقوله بمعنى الوحدة ظ فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار الدلالة على مدلول هو كلام الله تع
وانت خبير بان مراد الش هو كلام الله تع شخص واحد لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد والتغاير
بين تلك الكتب في النظم المقروء لا في الصفة القائمة بذاته تع فهذه الصفة القائمة بذاته تع يسمى
قرانا وانجيلا وتورية وزبورا فافهم مختلفة فافهم قوله اى ثابت بالخبر المشهور وبعضهم اه اقول قوله ثم
ثم الى ما شاء الله تع من العلى معناه ثم من السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كما ان المعراج
الى السماء ثابت بالخبر المشهور واما انه الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم على اختلاف الاراء فذلك
بخبر الواحد كما ذكره الش قوله واجيب بان المراد اقول فقوله رؤيتها هزيمة الكفار ذكر في السير ان الملائكة
نزلت في غزوة بدر فرآهم المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحوه من رؤساء الكفار قوله على
قول المكذبين فعلى هذا يكون اطلاق الرؤيا على المعراج اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا
المعراج هو الرؤيا في المنام قال معاوية هو رؤيا صالحة اى رؤيا واقع في اليقظة معاينة وفي هذا
الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تع اين شركائي الذين فانه استهزاء وسخرية للمشركين
قوله والمعنى ما فقد جسده اقول فقوله ما فقد جسده اى ما فارق جسده عن روحه يعنى ان المشهور
الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الى الجنة انما يكون في الحشر بعد مفارقة الروح
عن الجسد فقالت عائشة ان هذا المعراج وقع لمحمد صلعم بدون مفارقة بدنه عن روحه
ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكرار المعراج اذ لا يثبت له عن ان يجعل مبنى الجواب قوله يكون
مستندا اجا قوله فقوله دعا لاعور اى دعاء له وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما انه
وقت قتله ابو بكر الصديق في زمان خلافته وقوله بل هي سنة والحق ان الارهاص مندرج في الكرامة

سكان مح

بالله بح ط

كلمه ح

فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا كما في الاهانة
بالنظر الى العاقبة والمآل فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى الله درجة درجة بحاجته بفعله سواء
وافق ذلك الله او خالف مرتكبه اولم يوفق وعاقبة ذلك الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه ليس
من الخوارق للعادة على ماسبق ذكره قوله وايضا الكتاب ناطق اه اقول فقوله وفيه بحث اه وعبارة شرح
المقاصد هكذا قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة
بل لم يكن لذكريا علم بذلك ولذلك سأل ونحن لا ندعي الاجماع على ظهور الخوارق من بعض الصالحين
غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يقترن بتسميته ارهاصا او معجزة للنبي هو
من امته انتهى كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست بمعجزة كما عرفت فتعين انها كرامات وهي غير
المعجزة وقد ظهرت على يد من لم يدعي النبوة من صالحين فعلى هذا لا يقترن بتسميتها ارهاصات او
معجزات ثم هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المنكرين لكرامات الاولياء
فانهم كانوا ينكرون حصول نفس الخارق على يد غير النبي حتى زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير النبي
يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما يأتي ان شاء الله تعالى وقوله يحتمل ان يكون امتحانا لهذا اختلاف
الظاهر ايصاله بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم القصد الى التحدي قوله بينا هي في
قوله من الظروف الزمانية خبر ان واعلم ان كلمة بين مما هو لازم الاضافة وان الاصل فيها الاضافة الى
مفرد لكنها مع ما الكافة او مع الف الاشباع يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة
اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعم بل هي قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة وقوله فهو العامل
في الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول بينا نحن منتظرون الى زيد اتانا اي لما انتظرنا اليه فعنده
فالعامل ظرف اتانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال وقوله والا فالعامل معنى المفاجات وان لم يجرد الجواب عن كلمة
المفاجاة فالفاعل معنى المفاجات في بينا وبينما في الحديث المذكور تقول مثلا لما كان ذلك الرجل
قد حمل على البقرة فاجأ التفات الله اليه اي فاجاء التفات الله بين اوقات حمله عليها وقس على هذا الحال
بينما قوله فتكلم الناس اي عند حكاية النبي ص اقول فقوله عند حكاية النبي ظرف لما بعده وهو قوله قال اي
الناس متعجبا وقوله بقرة تكلم مقول قال الناس وقوله منه اي من الملك ثم ان الكرامة هنا
هي التي وقعت لذلك الرجل الذي كان هو في البقرة لانه قد سمع صوتها حين التفت اليه تلك البقرة
وسماع صوتها كرامة من الله تعالى قوله اشار الى الجواب بقوله اه اقول حاصله ان الاشياء عند دعاء الرسالة
اقول فقوله كرامة له

له فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلقا من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة وقوله
سبق في صدر الكتاب اي في خبر الرسول من نوعي الخبر الصادق وحاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامات والارهاص
صار اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون ظاهر
على يد مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على غير النبي لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها يكون بطريق
التشبيه كما عرفت قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء اقول قوله على احد هكذا وقع في شرح المقاصد
وقد وقع في شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المآل واحد فان كونه افضل من الرجال يستلزم
كونه افضل من النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة وقوله ومثل هذا السوق
آه يعني انك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان
ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد وقال عم لابي بكر وعمر رض افضل من سائر الامم واما كون
ابي بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه قوله الا ان البعدية الزمانية اقول فقوله لم يرد التفضيل على من مات قال بعض التفاضل ظ
الافاضل المقصود هو بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة بعد موت نبينا
صلعم وذلك لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي حق خلافتهم حتى ادرجوا مباحث
الامامة في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل ممن سوى الائمة الثلثة فمما
لا نزاع فيه وقوله ينبغي ان يخصص النبي للاحاجة الى تخصيص النبي لظهور حاله وقوله لم يفد التفضيل
على سائر الامم وقد عرفت آنفا ان المقصود بيان حال الخلفاء واما تفضيله على سائر الامم فيعلم من
قوله تع كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر خير هذه الامم وهذه الامة خير من سائر الامم فابو بكر خير
من سائر الامم وهو المطلوب قوله لا بد من تخصيص عيسى عم اقول قال بعض الافاضل انما خص عيسى عم لان
حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض مدة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق
فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف غير هذا ولك ان تقول مراد المص ان من النص بالفضل لا يزيد الحادث
بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر فلا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورين لان فضلهم كان ثابتا
قبل بعثة نبينا عم قوله لم يفد التفضيل على التابعين اقول قوله والارس وان لم يكن المراد التفضيل صراحة
بل كان المراد التفضيل مطلقا سواء كان صراحة او كناية يلزم ان يكون قوله بشر هو موجود على وجه
الارض دون وفاة النبي عم مفيدا للتفضيل على التابعين وذلك لان ابا بكر افضل من الصحابة
الموجودين وقت وفاته عم وهم افضل من التابعين فابو بكر افضل من التابعين بالطريق الاولى

وللاشارة الى هذا التوجيه قال الش الاحسن ولم يقل والصواب قوله على هذا وجدنا السلف اقول ولا يخفى ان المراد با
لسلف هم الصحابة والتابعون دون المتاخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب
الى تفضيل على رضى الله عنه على عثمان رضى الله عنه والبعض الذي يوقف فلعلهما من المتاخرين او لعن على رض
انه قال خير الناس بعد النبيين ع م ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه رض انه قال ان اراد اللو ح بالناس
خير اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا ماخوذ من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا
السلف المراد بالسلف الصحابة والتابعون رض قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم حسن ظننا بهم
يقتضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى
الله تع قوله فلعله فوق جبلة اقول فقوله وقد تواتر في حق على رض هذا مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح
المواقف ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما بزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه والمعنى
جاز ان يتواتر الفضائل في بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا قوله
اجمعوا اليوم قول فقوله بضم الفاء يعنى ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه للنطق ويجوز ان يكون
بفتح وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للنطق ومضافا الى رسول الله صلعم وقوله بهذا الدين
يعنى دين محمد صلعم وقوله الى بكرة اي اتوا في اول الصباح الى سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة
الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قال الش بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المشاورة
والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة قوله بل عن خطاء في الاجتهاد اقول فقوله مع اعتقادهم

قال الح

انه والا لزم تكفيرهم وتفسيقهم وانه باطل على رض اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من
التاويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم ان شاء الله تع وقوله شبهة متعلق بقوله بغوا قوله ولعل المراد
بالخلافة الكاملة قوله وهذا في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الش لان حاصلهما هو ان الخلافة الكاملة على
التوالي يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون فتامل قوله لقوله ع م من مات اقول فقوله لا يجب علينا
وتبين بدل عقلا وانه لا يجب على الله تع لا شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية اه فان العرب في زمان الجاهلية
لم يكن لهم امام مطاع يقوم بالاحكام على الانتصاف والتعليمات لهم السنن والفرائض فمن لم يعرف
امام زمانه مع انه في ظل امانه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال هذا خلاف
الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله فيقتضى الامة كلهم اقول فقوله والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله صلعم
لا تجتمع امتي

امنع على الضلالة وقوله وقد يجاب اه ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو

ولا نسلم ان يعجز كل واحد لتسلط الجبابرة لا يستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال الجبابرة

واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى وافدر من ساير احاد الامة الا ترى ان المتصرفين

في بلاد اهل الاسلام هو الملوك المتغلبة فيلزم منهم ترك الواجب المعذور لهم بخلاف احاد ساير

الامة اويلزم منهم ترك الواجب ولا الاجماع على الضلالة ولا اقدرة لهم على رفع المتغلبة ونصب

الامام الحق فان قيل لا يوجد احد صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد قلنا ان من فروض

الكفاية ان يوجد احد صالح للامامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب قال

الشارح لا امر مشكل اذا لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على ان يجدوا اماما قرشيا صالحا للامامة

فيجب تضليلهم بسبب تركهم الواجب وقد عرفت آنفا جوابه ورده وما يناسبهما وقوله محمد

القايم قد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة يخلق الله تعالى متى شاء لنصرة الدين

وهو سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم القطع بعصمته يرد

عليه قول قال بعض الافاضل قد ثبت بالاجماع الصحابة امامة ابى بكر مع عدم الاجماع على انه واجب

العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته ايضا فكان

وجود عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم

القطع بعصمته كناية عن عدم العصمة لكنه عبر عن عدم عصمته لذلك اللفظ رعاية للادب

واما عدم عصمته فلما روى انه احرق المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقد قطع يسار السارق

وهو خلاف الشرع وقال ان القضاء بتغيير علم ذنب فلا يكون هو معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي

الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل قوله فغير المعصوم اقول فقوله فعدم العدم وجود

فكانه قال فغير لا يكون مذنبا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض ظ وقوله ولا يخفى ان من ليس

له الملكة اه هذا التتمة للجواب يعني من لا يكون له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا

فاللازم ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الا

فاضل ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول السنة فالصواب في الجواب ان يقال

ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة والعصمة عندنا عبارة عن ان

لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد فاللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقطة للعدالة دون نفي

الذنب مطلق

تلك خ

وقوله ثم ان الظلم المطلق اشارة الى جواب آخر عن قوله ان قلت فلو ان الظلم اعم من الظلم لنفسه او الظلم
لغيره وقوله وقد يجاب ايضا اي يجاب بحق قول المخالف وعند المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة قوله
لا تزيل المحنة اي التكليف اقول فقوله سمي بها اي سمي التكليف بالمحنة اذ بالتكليف يمتحن الله تعالى عباده و
يبلوهم اي يختبرهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكم الامتحان والاختبار فلعله
مفوضة الى الله تعالى لعلمه بالحكم ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة ان عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه
مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة فيه لا يزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة
فالمناسب ان يقال ان وجود الملكة المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند
وجود تلك الملكة ولا يزول التكليف بوجودها قوله فلنا عنه جوابان هو نصب الامامين اقول الظاهر ان مراد الش
هو المذكور في الحاشية او يمكن ان يقال ان عمر جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد ليختاروا واحدا
منهم بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا
واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح قال ولا ينعزل قوله متعلق الى ابتداء زمان بقاء اي يكون المعنى لا
يناله عهدي الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم الامامة اصلا وقوله هو الاول اي فلا يلزم نفي
الوصول بالمعنى المصدري نفي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الباقي وقوله ان صيغ الافعال
للحدوث اي لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكنه صيغة ينبغي ان
يكون للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لا ينافي بقاءه
فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقاءه هذا وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل
على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا قال الش والسلف كانوا ينقادون لهم اي
كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار
لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة
اقامة الجمع والاعياد باذنهم دليل على صحة امامتهم قوله ولان العصمة اقول فقوله والمطلوب ان لا يشترط
عدم الفسق يعني ان عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المطلوب هو
عدم اشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط القوى خ
عليه القوى الغضبية والشهوية عادة فيفسق عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون
عدم الفسق شرطا ايضا وهو المطلوب واما عدم فسق الائمة الراشدين فلذلك لوجود تلك الملكة فيهم
رضي

كانت

رضي وقوله قالوا اشترطاه سند لقولهم قوله قلنا لما فرغ من مقاصد اقول هو مذكور في شرح المقاصد قوله وان
من الفقه قال في شرح لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام بالامامة
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وقوله ادرجت في تعريفه ر في تعريف علم الكلام وهو العلم بالقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة
بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل الفقه في زمانهم لان المقصود ح هو العمل المتعلق
بامامتهم بعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان المقصود ح هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اذ لا
يتصور العمل منهم بعد انقراضهم بل الواجب هو الاعتقاد وهو الاعتقاد بامامتهم وافضليتهم
وسائر احكامهم قوله ولا نصيفه هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير
للمد اقول فقوله مكيال مخصوص ا ه هو مكيال يكون ادنى في القدر من المد والمد نصف الصاع وقيل هو
ربع الصاع وقوله هو لاحدهم بمعنى ان الضمير المجرور في نصيفه راجع الى قوله احدهم وقوله فالضمير للمد
اي هو راجع الى المد ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق من اصحابي
مدا ولا نصفا منه وذلك لان انفاقهم كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عم وحمايته
مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعده صلعم قوله فبحبي احبهم اقول فقوله احبهم بحبي آه
فيه اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة مضافة الى المفعول وان الباء الجارة متعلقة بما بعدها وهو قوله احبهم
والضمير المستتر في احبهم راجع الى من الموصولة والباء الجارة اما للسببية او للملابسة اي بسبب حبي او ملتبسا
بحبي وكذا الكلام في ببغضي ابغضهم قوله فلانه يعلم اقول فقوله في خصوصيات الاشخاص كالمنافق المعين
مثلا وقوله كآكل الربوا ذلك مثل ان يقال لعن الله آكل الربوا لعن الله شارب الخمر لعن الله المزوج
على السروج وقوله فلا ر فلا ايهم يعني يجوز لغير النبي ع م ان يلعن هولاء الموصوفين بتلك الصفات
فان ذلك اللعن في الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف
اللعن على شخص معين فانه مخصوص بالنبي صلعم قوله ولا يبلغ الى درجة ا ه اقول وان كانت من مقاصد
الفن لان المقصود منه الاعتقاد دون العمل وانما ذكره ههنا ولم يذكر في اثناء مباحث النبوة
لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سياتي من قوله المعدوم ليس بشيء
والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات وان خروج الدجال حق ونحو ذلك وقد اشار الى وجه ذكر
مثال هذا في اثناء

مسائل الفروع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسائل سواء كانت من فروع الفقه او غيرها من
الجزئيات المتعلقة بالعقائد قوله معناه انه عصمه من الذنوب اقول وقد قيل ان عدم لحوق ضرر الذنب
بان يغفر الله تعالى تفضيلا ورحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في الذنب المغفور وانت خبير
لو غفر الذنوب كلها للعبد الذي احبه يلزم سقوط التكليف عنه فان المفروض ان كل ذنب
حاصل منه فهو مغفور فلا يضره ذنب اصلا وهذا خلف قوله لا افعال بهذه ليست من النص قوله امثال
المحكم نحو قوله ان الله بكل شيء عليم ومثال المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومثال النص
والظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في حال النساء ونص في العدد لان الحل قد علم في غير هذه
الآية فيكون الكلام مسوقا للعدد فهو نص في العدد ومثال الخفي نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان هذه الآية خفية في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباش فلذا لا يقطع
يده ومثال المشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه
لكن يمكن ادراكه بالتامل ومثال المجمل نحو آية الربوا اذ لم يبين ان المراد اي الفضل وقد بين النبي عم
الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب والتامل ومثال المتشابه كالمقطعات في اوائل السور وكاليد
والوجه ونحوهما هذا كله ماخوذ من التوضيح قوله اذا ثبت كونها معصية اقول فقوله ولم يكن المستحصل
ماولا هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال دلائل حدوث العالم ليست مقطعية بل كانت
ماولة بالتاويل الذي ذكره الفلاسفة في ضروريات الدين فح لا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا
فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب
بان ههنا قيدا آخر وهو لا يكون التاويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم فلا اعتبار
لتاويل الفلاسفة لكونه مخالفا لما من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظة في في قوله في غير ضرور
يات الدين ينبغي ان تكون مستدركة ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين من قبيل
المعصية التي تثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات
الدين فلا حاجة الى قوله ولم يكن المستحيل مؤولا لان اكثر الدلائل لا يقبل التاويل كما عرفت
وقوله واما كفر منكر نفيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة عم
اجماع من بعدهم مما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما ورد فيه خلافهم فهذا هو الاجماع
المختلف فيه وقال في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكون جاحدها

الثابتة

والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف هذا
كلامه فمن ذلك يعلم ان الاختلاف في الاجماع القطعي واما الخلاف في غير القطعي قوله موافقة للحكمة اقول
فقوله اه في حد ذاتها اه يعني ان حكمة حرمة مثل الزنا يكون في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الا-
شخاص والازمان بخلاف حكمة حرمة الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي تتبدل بتبدل الازمان والاشخاص
حتى كان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة للشيء او با
لحكمة الذاتية كذلك يكون تلك كالمذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا و
الصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الديانات والازمان فمن اراد عن هذه
الحكمة فقد اراد بان حكم الله تعالى مما ليس لحكمة اصلا فكانه قال ما فعله الله تعالى في جميع الاشخاص والازمان
ليس كما ينبغي بالله الذي ان يفعل خلاف ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل
الخمر فانها ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت
في زماننا فقد اراد ان حكم الله تعالى ما كانت في الازمنة السابقة هذا وان كانت خروجا عن حكم لكنه خروج
في حكمة اخرى فلا يلزم الكفر قوله فان قيل الجزم اه اقول يعني ان معتقديها اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم
بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون آيسا من روح الله تعالى ولا ييأس من روح الله تعالى الا القوم
الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته موجبة
للجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا قوله قواعد اهل السنة اقول فقوله لا يكفر في المسائل الاجتهادية والحق انه
يكفر في المسائل الاجتهادية ايضا اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلناه من التلويح كما عرفت وقوله فلا
احتياج الى الجمع اه اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم الى قوله مشكل واعلم انه قد ذكر في
المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان
سب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين
فالجمع بين القولين المذكورين مشكل قوله ومطالعة علم الغيب اه اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن اقول
يعني ان المطالعة فيها ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي القاء الجن فان مشاهدة الغيب لا احتياج الى
القاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء الجن قوله
ان له رئيا من الجن قال في الصحاح يقال به رئي من الجن اي مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئي
على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رئيا وهو اسم للجني اقول قوله ورئي على وزن فعيل اه بفتح الراء

ذكره الهمزة وتشديد الباء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل بمعنى له دعا ثانيا من

الجن ومطلقا على الاخبار فقوله وهو اسم بمعنى ان تابعه اسم لجنس ما هو فذين من الجن فالتاء فيه للنقل

من الوصفية الى الاسمية قوله فقال انك من المنظرين اقول فقوله وفيه بحث اجيب عنه بان تنبيه على دعاءه

باني ماذكره المحشي مع ان كونه من المنظرين قد وقع تابعا في قوله تع فانك من المنظرين فانه ظ في الاجابة

كما لا يخفى فقوله والحديث بمعنى ان قوله صلعم ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب قوله السيد الغفاري

اقول قيل ان السيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار ابو قبيلة كنانة واما ضوية

فهو بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الفاء تصغير حذفة وهي واحدة الحذفة وهي في الاصل غنم سود

صغار قوله خسف بالمشرق اقول في الصحاح خسف الله بهم الارض خسفا اي غابت به فيها في الارض وخسف كل شيء

حفره وغار الماء بمعنى غور اي سفل في الارض قوله والضمير للحكومة اقول فقوله لحكم داود وهذا الحكم وقع

بالاجتهاد وبالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود وقوله غير هذا ارفق مقول لقوله فقال

سليمان وقوله ما فهم سليمان احق بمعنى ان كل واحد من الحكمين حق لا خطاء لكن ما فهمه سليمان احق

واولى وانما اعترض على داود بناء على انه ترك الاولى هذا ويمكن ان يقال فقول داود في القضاء

ما قضيت ثم رجوعه عن حكمه الاول بعد قضائه يدل دلالة ظ على ان الحكم الاول وقع عن خطاء اذ لا يرجع

القاضي الا اذا اخطاء في حكمه الاول لا سيما اذا كان نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطاء

واما قول سليمان رح غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطاء الحكم السابق مع رعاية الادب هناك فلذا

لم يقل هذا صواب قوله وقد اجمعوا على ان الحكم اقول فقوله اعترض عليه اعلم ان حاصل الوجه الثالث هو ان تعال

الحكم الثابت بالقياس هو حكم ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بالنصوص صريحا وكل حكم ثابت بالنص

فهو واحد لا تعدد بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا تعدد بالاجماع وهو المط وحاصل الاعتراض

هو ان يقال ان صورة الدليل المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم

غير اجتهادي فهو واحد لا تعدد وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله

فلا تقريب ويمكن ان يقال حاصله ان يكون بعض الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالنص و

يكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وانت خبير بان هذا الجواب

على ان القياس مظهر لا مثبت لكن الخصم ينكره وقد اعترض عليه الشارح في التلويح حيث قال وفيه

نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس

او

او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده وجاز
في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا انهم لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد من الخصم ههنا هو المعتزلة
فانهم قالوا لا حكم لله تع في المسئلة الاجتهادية بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فيكون كل مجتهد
مصيبا في حكمه واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد كاجتهاد المصلي في امر القبلة
والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا العدم الفرق قوله لا تعدد فيه في العمومات اقول وحاصله ان الالزام
لا يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي عنده اجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي بعد و
العمومات انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية فلا تجري في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص فيما استفتى رجل عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح عنده احدهما ولم
يتوقف على شيء منها وقوله حنفيا وشافعيا بدل عن مجتهدين انتهى كلامه قوله مجتهدين منقول قوله
استفتى وهذا الكلام ايضا لا يصلح للالزام اذ للخصم ان يقول كل واحد من المذهبين حق بالنسبة الى
الشخصين ويجب على ذلك الرجل العامي ان يلتزم تقليد واحد المذهبين لكنه مخير بين التقليدين ان شاء
اختار مذهب الحرمة فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب الحل فيكون
حلالا في نفس الامر بالنسبة اليه ايضا قال الشيخ بل بالضرورة اي بالضرورة الدينية حتى لا يحتاج
في دين الاسلام الى بيان ودليل قوله فلوجوه الاول اقول قيل بعد الحكم امر السجود لادم ع هو اظهار
ما في قلوبهم من الاخلاق الردية والمرضية كالكبر والجلد في ابليس عليه اللعنة وكالتسليم والانقياد
في سائر الملائكة وذلك انما يظهر بامر الافضل او ما ورد بالسجود للمفضول او المساوي واجيب
بان قول الشيخ على وجه التعظيم والتكريم اه يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله تع حكاية كرمنا
على ما يدل على ان الامر بالسجود كانت بسبب تكريم الله تع ادم على الملائكة اذ لم يبق سوى الامر
بالسجود ما يدل على تكريم الله تع لادم على الملائكة وهو المط ههنا بحث ان الوجهين الاولين
يدلان على تفضيل ادم قبل الخروج في الجنة ولا يدلان على تفضيله بعد الخروج من الجنة فلا يفيدان
تفضيل رسل البشر فتامل قوله وقد خص من ذلك اقول فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى
ان الله تع اصطفى الانبياء من آل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل
ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وقوله فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة
الملائكة

فى هذه المسئلة كما لا ندعى اليقين فى ع

اذ يكون المعنى ح ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين عن رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقوله او شطر الشرا ى جانب النفى وطرفه هذا والحق ان الخصوص ينبغى ان يكون واقعا فى كل واحد من الاول والثانى على ما اشار اليه الشارح وذلك لان حاصل كلامه ان الاية الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل آل ابراهيم على العالمين سواء كان فى آل عوام البشر ومن الثانى رسل الملائكة حتى يخرج من الاية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة و القرينة على ذلك هو الاجماع على ما ذكره الشارح فبقيت الاية الكريمة على عمومها لما سوى ذلك المخصوص يعنى تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص منه البعض كان مفيدا للظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا فانا لا ندعى اليقين فى كثير من المسائل السابقة المذكورة فى اواخر هذا الكتاب قوله اشق وادخل فى الوجهين الاولين قوله فقوله احمزها اى اشقها قيل الحديث محمول على ما اذا كان من العملين متجانسا للاخر ومساويا له فى المصلحة وكان احدهما اشق من الاخر فالاشق منهما افضل من الاخر الذى دون الاول فى المشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق من صوم الآخر فصوم الاول افضل وكذا الحال فى القيام والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد منها افضل من الآخر الذى هو دونه مما هو من جنسه ومساو له فى المصالح قوله فيضمحل فضل العمل اى عمل البشر وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا واقوى وجودا من عبادات البشر بحيث يكون عبادات البشر مضمحلة عند عبادات الملائكة كالقطرة بالنسبة الى البحر وقوله بما لا يقبل فى حق الانبياء يعنى ان الترجيح فى الاعمال للكثرة والدوام لا يقبل بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات البشر اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة اليهم واما كون عبادات الملائكة اقوى وجودا من عبادات البشر فمم فى الانبياء فان عبادات الانبياء ع م كانت اقوى فى الاخلاص وصدق النية وزيادة مشقة لا بد لنفى ذلك من دليل فانا من وراء المنع وقوله وبه يظهر اى بهذا الجواب الذى ذكرناه يظهر ان التوجيه الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام يعرف بالمقايسة على حال الانبياء وغاية ما فى الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء فى الاخلاص ونحوه وقوله لغفل بدا الملائكة اشارة الى ضعف الدلائل المذكورة والا لا تفيد القطع وان حصول التفضيل مفوض الى مشية الله قال الشارح رحمه الله ودين الاسلامية كان

فان الملائكة عند تاليت من قبيل الجواهر المجردة بل هولاء عندنا من قبيل الاجسام
كما مر واما كون كمالاتهم بالفعل بمعنى انه ليس لهم كمال منتوقع اصلا فهم عندنا ايضا
وكذا كونهم عالمين بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم عندنا تم تسويد
هذا الكتاب بعون الملك الوهاب الذي اليه المرجع والمآب
وصلى الله على المبعوث بالصدق والصواب المؤيد بالخطاب
والجواب محمد خير من خلق من التراب وقع الفراغ من
تسويد هذا الكتاب المسمى بعد كمال في شهر الله
المبارك ذو القعدة قبل الظهر يوم الاربعاء
على يد اضعف العباد محمد بن محمد النخي
عشرة والبندر وطنا في بلدة الجزيرة
العمرية في سنة الف وخمس وخمسين
من الهجرة النبوية المصطفوية
رحم الله لمن دعاء لكاتبه
في التراب ونيلا له الى
الثواب وامنا
من العقاب
بحرمة محمد
وآله الامجاد

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ نَسْئَلُكَ اَنْ تُلْحِقَنَا بِهِمْ وَتَنْفَعَنَا

بِحُبِّهِمْ يَا اَللّٰهُ يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا

اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَهَبْ لَنَا مَعْرِفَةً نَافِعَةً

اِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

نَسْئَلُكَ اَنْ تَرْزُقَنَا رُؤْيَةَ وَجْهِ نَبِيِّنَا فِي مَنَامِنَا

وَيَقْضَتِنَا وَاَنْ تُصَلِّيَ وَتُسَلِّمَ عَلَيْهِ صَلٰوةً دَائِمَةً

اِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَاَنْ تُصَلِّيَ عَلَى خَيْرِنَا وَكُنْ لَنَا اَللّٰهُمَّ

اجْعَلْ اَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ اَبَدًا وَاَنْمَى بَرَكَاتِكَ

مستزاد

ای خواجه غنی بدان گر خواهی مردن — کو [illegible] چیز

جز یک کفنی نخواهی بردن — بالای همه نیز

فردا گر روی ازین دار فنا ای مرد [illegible]

زین مال که تو به ذوق خواهی خوردن — با [illegible] دیگر

فرد

من زین قدری خاری بر سر دیوار دل استم

که تا کسی ننشیند هرگز از بالا نشینها

فرد

به جور در بازند برق بلارک

تیغ

عامی کاو گوید کیف حالک

فرد

[illegible] گوید در [illegible]

[illegible]

[illegible]

چنان تیر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سَرْمَدًا وَأَزْكَى تَحِيَّاتِكَ فَضْلًا وَعَدَدًا عَلَى أَشْرَفِ
الْحَقَايِقِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْجَانِيَّةِ وَمَجْمَعِ الدَّقَايِقِ
الْإِيمَانِيَّةِ وَطُورِ التَّجَلِّيَّاتِ الْإِحْسَانِيَّةِ
وَمَهْبَطِ الْأَسْرَارِ الرَّحْمَانِيَّةِ وَاسِطَةِ عَقْدِ
النَّبِيِّينَ وَمُقَدَّمَةِ جَيْشِ الْمُرْسَلِينَ وَقَائِدِ رَكْبِ
الْأَوْلِيَاءِ وَالصِّدِّيقِينَ وَأَفْضَلِ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ
حَامِلِ لِوَاءِ الْعِزِّ الْأَعْلَى وَمَالِكِ أَزِمَّةِ الْمَجْدِ
الْأَسْنَى شَاهِدِ أَسْرَارِ الْأَزَلِ وَمُشَاهِدِ
أَنْوَارِ سَوَابِقِ الْأَوَّلِ تَرْجُمَانِ الْقِدَمِ وَمَنْبَعِ الْعِلْمِ
والحلم

احفظ علیک ولا تنقض عهدک